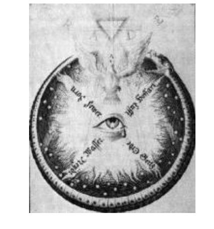


GRUPO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES MARTINISTAS & MARTINEZISTAS DE ESPAÑA

-G.E.I.M.M.E.-

Fundado el 12 de Octubre de 2.003



Inscrito en el Registro Nacional de Asociaciones con el Número Nacional 171370 de la Sección 1ª.
Ministerio del Interior. España.

BOLETÍN INFORMATIVO
Nº 73

21 de Marzo de 2.022

S U M A R I O

LA PURIFICACIÓN DE LA CONSCIENCIA ESPIRITUAL

Jean-Marc Vivenza

EL SAINT-MARTINISMO, EXPERIENCIA DEL «MISTERIO» DE LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO

Entrevista con Jean-Marc Vivenza

REGRESO DE J.B. WILLERMOZ A FRANCIA TRAS EL CONVENTO DE WILHEMSBAD DE 1.782

Alice Joly



G.E.I.M.M.E.

LA PURIFICACIÓN DE LA CONSCIENCIA ESPIRITUAL

Jean-Marc Vivenza[1]

La época actual está siendo violentamente golpeada, como podemos comprobar, por desgracia, cada día, por una inmensa «confusión» generalizada y ahora «mundializada», tiempo que parece reunir, objetivamente, el conjunto de los criterios del «nihilismo consumado», o de «ocultamiento del ser», que se opone categóricamente a la posible eclosión de la «verdad ontológica» en su aurora matinal, según la expresión de Martin Heidegger[2].

I. Naturaleza del nihilismo consumado

Si «la esencia del nihilismo radica en que es incapaz de pensar el nihil»[3], entonces, efectivamente, nos encontramos, sin lugar a dudas, en «la ilusión», una ilusión masiva de la que de momento sólo hemos comenzado a entrever débilmente el alcance y la extensión de su poder de corrupción y de descomposición, puesto que los tiempos que se anuncian van, sin duda, a amplificar notablemente sus efectos. Es un hecho innegable que la dominación avanzada del mundo por las fuerzas materiales está, si se puede decir, «consumada». Ya no se trata de saber si podremos limitar los daños, o si todavía es posible reaccionar. La suerte está echada.

El poder de la ilusión de la realidad «aparente» es mucho más importante de lo que se suele destacar en la literatura espiritual, y este es el mejor lugar para proclamarlo con toda certeza: la situación de sumisión y servidumbre a las distintas trampas de este mundo creado, como consecuencia de la prevaricación de Adán, se extiende radicalmente a todos los aspectos, incluso los más ínfimos e íntimos que conforman la existencia de las criaturas, estén relacionadas con las leyes de la vida animal grosera, con su corte de apetitos instintivos, pasiones vulgares, ambiciones repulsivas o, todavía más, y sin duda mucho más terrible en sus consecuencias, que afectan los desórdenes psíquicos y desorientaciones afectivas que constituyen el pan de cada día, ampliamente compartido por la condición humana en todas partes, *civilizacione*s y geografías de la superficie terrestre; porque nada, estrictamente nada -y menos aún, por la facultad imitadora del principio de las tinieblas que nos hace tomar por «divinas» instituciones tenebrosas (cf. *Ecce homo*, § 6), las estructuras e instituciones religiosas

[1] Marsella, sábado 23 de octubre de 2021 - Asamblea Anual de la «Sociedad de los Independientes».
[2] «Sólo porque el ser se revela es posible que el ser se manifieste. Esta revelación, entendida como verdad sobre el ser, es lo que designamos con el nombre de verdad ontológica.» (M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* [1929], in *Wegmarken*, GA 9, ed. por F.-W. von Herrmann, 1976, p. 97).
[3] M. Heidegger, *Carta a J. Beaufret*, el 23 de noviembre de 1945, in *Carta sobre el humanismo*, París, Aubier, coll. Philosophie de l'esprit, 1983, p. 183.

no escapan a la ley de la ilusión, es decir, aquellas supuestamente *iniciáticas* que pretenden ser capaces de corregir nuestra situación caótica [4]-, es una excepción a esta ley universal y general de la invasión tenebrosa.

II. El trabajo interior de purgación intenso y radical de las sombras erróneas

La mayor parte del tiempo, y eso representa a menudo la casi totalidad de la existencia ordinaria, la ignorancia nos lleva a confundir «el Espíritu» con la actividad mental repleta de aluviones fangosos que proceden de lo más profundo del alma corrompida, empujándonos a atribuir, por transferencia o proyección, predicados psíquicos –por no hablar de figuras, símbolos e imágenes antropomórficas-, al «Principio trascendente», por definición incognoscible e invisible[5]. Es necesario pues que un trabajo riguroso y determinante «de purificación» de las esencias desorientadas que vaya acompañado de una lenta aproximación al conocimiento del

[4] Saint-Martin nos avisa a propósito de las iniciaciones «según las formas», recordándonos muy acertadamente la advertencia del Divino Reparador a la Samaritana:

> «Hay signos, los cuales podrían cuando menos tenernos sobre aviso contra parecidas trampas: primeramente, ver los elogios con que los agentes de estas diversas misiones abruman a todos aquellos que son llamados, y cuanto les prometen que tendrán papeles brillantes que desempeñar; mientras que los verdaderos profetas han estado poco alabados por el espíritu que los empleaba, y que el Reparador no ha prometido a sus apóstoles más que ofensas y suplicios. Segundo, es cuando estas misiones extraordinarias se alejan todavía más del carácter que nos presenta la misión del Reparador, que es la única sobre la que pueden estar modeladas todas las verdaderas misiones. Ahora bien, las misiones modernas se alejan del espíritu del Reparador cuando localizan en el plano terrenal el hogar de las gracias divinas que él ha prometido a las naciones, y a las que no ha fijado ningún lugar, de acuerdo a las palabras que ha dicho a la Samaritana, Juan 4, 21-23: *vendrá tiempo en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre… Pero viene un tiempo y ya es hora, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad;* y, en efecto, el Padre busca tales adoradores de él. Ellas se alejan del espíritu del Reparador cuando someten sus agentes a pueriles reglas humanas y monacales que el Reparador no ha instituido, y que estando sacadas de establecimientos convencionales o figurativos, nos dejan el camino libre sobre la opinión que queramos tomar del principio oculto que dirige estas misiones.» (*Ecce homo*, § 6).

Un consejo del Filósofo Desconocido nos es además relativamente útil, con el fin de permitirnos distinguir las regiones del triple mundo, natural, espiritual y divino, y saber cómo conformarnos a ello «en espíritu»:

> «Reconocemos generalmente tres mundos: el natural, el espiritual y el divino. La lengua interna del mundo natural es la fermentación, su lengua externa es la generación y la apariencia. La lengua interna del espíritu es el deseo o el amor, su lengua externa son las virtudes y la luz. La lengua de Dios es el mundo espiritual, externamente, porque interiormente es el silencio. » (*Cf. Del espíritu de las cosas*, «Lenguas de los diferentes mundos», 1800).

[5] Sobre esta cuestión del antropomorfismo, tendencia remanente que aleja de la concepción trascendente del Invisible infiriendo sobre él las imágenes, visiones y símbolos groseros de este mundo, remitiremos, como ya hemos señalado en su introducción, a los desarrollos expuestos en: «*El Culto ''en espíritu'' de la Iglesia interior*», Ch. II, «El Reino divino no es de este mundo», Editorial La Pierre Philosophale, 2014, pp. 45-55.

Invisible, venga a poner fin a esta ilusión, porque la actividad cerebral no pertenece al Espíritu, corresponde al reino animal, al campo de la naturaleza material.

La liberación no puede pues advenir sino haciendo que cese este menosprecio gravísimo, y conviene, de hecho, emprender un trabajo interior indispensable de purgación intensa y radical de las sombras erróneas, sin el cual la criatura permanece encerrada en la trampa de una realidad óntica inferior, porque entre «el Espíritu» y los estados psíquicos transitorios hay una diferencia de orden, estando situados estos ámbitos en dos modos de ser absolutamente distintos y divergentes; la «liberación» no sobreviene sino cuando «el Espíritu», en nosotros, se libera del engaño ilusorio que nos identifica con los flujos incesantes del pensamiento discursivo, pudiendo así emerger naciendo a la libertad, de aquí la famosa exhortación, muy acertada, del Filósofo Desconocido:

«Dejad sitio al Espíritu»
(*El Hombre Nuevo,* § 70)

III. El «abyssus humanae conscientiae» (abismo de la conciencia humana) *agustiniano*

Platón († 347 antes de J.-C.) explicó, varios siglos antes de nuestra era, las grandes líneas de las funciones organizativas superiores de la psique, seguido por Aristóteles († 322 antes de J.-C.), quien se volcó, a su vez, sobre el contenido de la consciencia. Pero hay que reconocer que san Agustín († 430), quien describirá en sus *Confesiones* su conflicto interno entre su amor por Dios y los deseos pasionales, representa una etapa importante en el desarrollo de la comprensión de los resortes del alma humana, explicándonos que para dominar sus pasiones y sus residuos psíquicos que lo someten, el hombre debe imperativamente entregarse a un examen riguroso de sí mismo y buscar beneficiarse, por la oración, de la ayuda sobrenatural de la gracia divina con el fin de esclarecer las sombras del "*abyssus humanae conscientiae*":

> «Agustín en Milán ya sabía por experiencia cristiana que existía, por debajo del subconsciente (explorado por Oriente), en lo que llama *abyssus humanae conscientiae* o el "palacio de la Memoria", un misterio de iniquidad que suscita una angustia que ningún monismo o no-dualismo consigue disipar, pero una angustia que el Arrepentimiento perdonado, gracias a un Giro (vuelta a empezar) que asume la conversión plotiniana, se convierte en una Alegría sobrenatural que ningún éntasis puede alcanzar. Surge de la presencia de un Dios a la vez inaccesible y con una inmediatez con el alma desconocida en Oriente; esta presencia, todavía velada en Dionisio el Areopagita por las jerarquías cósmicas de una densidad demasiado platónica, eclosiona en este principio capital de la espiritualidad agustiniana: "*inter animam et Deum, nulla natura interpósita*" (entre el alma y Dios, ninguna naturaleza se interpone). Este principio explica el florecimiento, en la obra agustiniana, de una dimensión cristiana que, en los Padres griegos, no recibió su pleno desarrollo y queda en ellos como envuelta en la extensión

cósmica de la consciencia, y "retenida" por ésta [...] Si en lo más alto de la Iglesia de Oriente podemos hablar de doctores de la Transfiguración, san Agustín, por su parte, es el doctor de la Confrontación. Las *Confesiones* son la única obra de teología y de metafísica escrita de principio a final, no sólo sobre Dios, sino para Dios. El corazón desempeña para él un papel casi tan central como en el hesicasmo, y en él ve igualmente la unión del cuerpo y del alma; sin embargo, el corazón agustiniano, menos "místicamente" invadido e irradiado por el Espíritu, menos inmerso en lo que podríamos llamar la "*Supernaturaleza naturante*", que no es el caso del Corazón hesicasta, menos translúcido a la "*Luz increada*", sólo es más concreto y humano -y más trágico- ante el Dios del Amor. Siempre "tú" por el Absoluto en Persona, ve bien la unidad indisociada de la consciencia, pero más aún la tensión abismal entre la Gracia y el Pecado, y la siniestra división del alma consigo misma; esta división íntima, desconocida de Plotino y de Oriente, la explora y la desvela en Dios, en un grado inigualado. También es ante la mirada luminosa de Dios como consigue poner al día riquezas hasta ahora inadvertidas de la consciencia en su unidad trina. Las profundidades alcanzadas por Agustín en esta búsqueda alrededor del espíritu humano todavía no se han superado.»[6]

IV. Las «potencias engañosas» del alma según Pascal

En los fragmentos que dejó y que se reagruparon en 1670, después de su muerte, bajo el nombre *Pensamientos*, Blaise Pascal (1623-1662) puso la imaginación a la cabeza de las «potencias engañosas», a la cabeza de las fuerzas que limitan al hombre y le enseñan su triste miseria, lo cual suponía, con toda evidencia, percibir finamente los resortes internos que, más allá de las engañosas apariencias, gobiernan en realidad las personas y hacen que se agiten de manera irreflexiva y absurda. La lucidez del juicio pascaliano es, sin ninguna duda, una de las cimas literaria y filosófica del análisis de la profundidad del alma humana, análisis además extremadamente instructivo en el marco de un proceso de comprensión de la naturaleza de los seres y de la debilidad de su estado.

Además, no sorprende que este discurso haya aparecido en un ferviente discípulo de san Agustín, sabiendo que éste supo formular desde el siglo IV, con una excepcional pertinencia, los elementos doctrinales del «conocimiento de uno mismo» con el fin de alcanzar los fundamentos del saber por la certeza interior de la consciencia[7].

---

[6] J.-A. Cuttat, *Experiencia cristiana y espiritualidad oriental*, in A. Ravier, La Mística y los místicos, DDB, 1965, pp. 1007-1012. Ver respecto a la dominación de las fuerzas infra-psíquicas en el hombre: «*La Llave de oro*», editorial de l'Astronome, 2013 - «Naturaleza de las tinieblas»; « La «ciencia del hombre por excelencia»; «Véase tal como es»; «Miseria del hombre en el mundo», pp. 61-97.

[7] Observemos que ya encontramos en el pensamiento evoliano, diez años antes de la publicación de la «*doctrina del Despertar*», exactamente en 1934 en «*Rebeldía contra el mundo moderno*», una invitación a la interiorización del ser y formulaciones que participan claramente de la influencia de las tesis neoplatónicas, así como propuestas sobre la «Deidad» sacadas del contacto con los místicos renanos, así como los maestros orientales del no-dualismo: «La vía procede del exterior hacia el interior, más allá de todo lo que es «imagen», más allá de las cosas y de lo que tiene la cualidad de cosa (*Dingheit*), más allá de las formas y de la cualidad de la forma (*Förmlichkeit*), más allá de

V. Los fenómenos no son más que pensamiento

Comprobamos pues que es necesario poner de manifiesto, en el marco de un proceso purificador de la consciencia, la dependencia de las cosas con respecto al pensamiento, porque sin el pensamiento, capaz de conferir el ser y la realidad a lo que nos rodea, a lo que encarna a nuestros ojos la materialidad inmediata del mundo, esta presunta realidad no poseería ninguna autenticidad, ninguna visibilidad.

De esta manera, pensándolo bien, todo es sólo espíritu, y por este origen común y general al que ninguna cosa escapa, nada existe verdaderamente; propuesta teórica formulada en el siglo XVIII en Occidente por el filósofo y teólogo George Berkeley (1685-1753), quien está en el origen de una corriente denominada «inmaterialismo filosófico», que no reconoce ningún ser a los fenómenos que no son sino pensamiento, percepción, un puro y simple producto de la subjetividad. En consecuencia, más que real concreto, no hay más que mecanismos mentales, procesos virtuales imaginarios engañosos[8]. La verdad esencial que hay que comprender es que no hay materia, puesto que la substancia de la materia es en realidad el espíritu.

---

las esencias y la esencialidad. Es de la extinción progresiva de toda imagen y de toda forma, y por tanto del pensamiento, del querer y del saber, de donde nace un conocimiento transformado, por encima de toda forma (*überformt*) y sobrenatural. Se alcanza de esa manera una cima respecto a la cual «Dios» mismo (siempre contemplado según la concepción teísta), aparece como algo transitorio, respecto a esta raíz trascendente y «no creada» del Sí mismo, cuya negación tendría por consecuencia que «Dios» ya no existiría tampoco. Todas las imágenes propias a la consciencia religiosa son devoradas por una realidad que es una posesión absoluta y desnuda y, en su sencillez, que no puede dejar de tener, por todo ser finito, un carácter aterrador. De nuevo aparece el símbolo solar: frente a esta sustancia desnuda y absoluta, «Dios» aparece como la luna frente al sol: el resplandor de esta realidad hace palidecer la luz divina, como lo hace la del sol con la luz de la luna.» (J. Evola, *Rebeldía contra el mundo moderno*, ch. 16, «Bipartición del espíritu tradicional – La ascesis», (1934), La Edad del Hombre, 1991, p. 160).

[8] Schelling (1775-1854), quien supo traducir con más pertinencia la cuestión de la unidad del sujeto y del objeto, enunciando por su filosofía de la identidad las bases del idealismo trascendental que hará de la «consciencia de sí» el principio superior de todo saber y de todo conocimiento, encontró en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809), el tema del abismo (*Ungrund*) apreciado por Jacob Böhme (1575-1624), y si Kant edificó su idealismo especulativo heredando el aparato de su sistema crítico de la gnosis protestante procedente del pietismo de Suabia, pietismo idéntico en el plano de la teología de la gracia al jansenismo que sirvió de base a Pascal (*cf.* L. Brunsschvicg, *Spinoza y sus contemporáneos*, P.U.F., 1971, p. 282), Hegel (1770-1831) ocupa, por su parte, un lugar importante ampliamente justificado por sus análisis que representan una cima del punto de vista de la comprensión del devenir dialéctico y de la unidad del ser y del pensamiento, demostrando en sus principales escritos (*Fenomenología del espíritu*, 1807, *Ciencia de la lógica*, 1816, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1817), que la historia es, de hecho, la interiorización recordatoria (*Er-innerung*) del mismo espíritu que, llegado al término del ciclo, al término de «la interiorización», se conoce como absoluto, como «identidad de la identidad y de la no-identidad». Recordemos que Karl Marx (1818-1883) retendrá de Hegel que «el hombre no se refleja sólo de una forma intelectual en la consciencia, sino activa; realmente, se contempla a sí mismo en un mundo que él ha creado.» (K. Marx, *Manuscritos de 1844*).

VI. «Dejad sitio al Espíritu»

De esta manera no se podría insistir lo bastante, por la espantosa ceguera del alma humana que tiende constantemente a extraviarse, sobre la importancia atribuida a «*dejad sitio al Espíritu*», liberándose de los errores que la ilusión expande ampliamente en sus criaturas que viven en una situación de horrible angustia, de miedo y temor, formando el ambiente hipnótico en el cual viven sumisas y temblorosas las generaciones desde la prevaricación de Adán.

Esta exhortación: «*dejad sitio al Espíritu*», que resume, si se puede decir, todo el programa saint-martinista, y es como su expresión más característica, nos enseña, por contraste, ¡cuánto el hombre se ha alejado de su auténtica naturaleza dejándose llevar por los espejismos de una realidad material que identifica, equivocadamente, como el único destino de su ser!:

> «Nos hemos dejado inmovilizar vivos y en todas nuestras facultades por las cadenas del enemigo y notamos que esas cadenas nos destrozan y nos impiden hacer el mínimo movimiento [...] El hombre, sometido a las leyes de su materia, está aprisionado y limitado por todas partes y, para atarlo de esta manera, ha sido necesario que se juntasen, formando una especie de unidad, los poderes, las fuerzas y las facultades que él había dejado salir de sí mismo y había diseminado por todas las regiones para producir el desorden de sus planos impíos y mentirosos: el enemigo sigue apoyándose en las cadenas con que lo ha cargado y pretende con ello tratar como su juguete y su víctima a quien otras veces ha fingido que quería tratar como su amigo.» [9]

Se entiende pues la necesidad de humillarse, poder desnudar su corazón, reconocer su iniquidad y su debilidad, golpeándose en el pecho y descendiendo al interior de uno mismo para comprender que:

> «[...] la familia humana no tiene más remedio ni salvación que la súplica y el recurso a la misericordia del Señor, mientras que las nuevas prevaricaciones de las generaciones sucesivas no hacen más que acrecentar los males y la miseria del hombre.»[10]

En este sentido, así como lo recuerda Saint-Martin, el mundo material al que conferimos una realidad es, en realidad, un espejismo, una pura quimera:

> « Este mundo físico no tiene ni la voluntad fija del mundo divino ni la voluntad móvil de mundo espiritual-regular ni la voluntad corrompida del mundo espiritual-

[9] *El Hombre Nuevo*, § 4.
[10] *El Hombre Nuevo*, § 7.

> irregular; por lo tanto, es imposible que haya nacido de la misma fuente que estos tres mundos, y necesariamente debe tener otro origen, y este origen no puede ser atribuido o imputado a él, ya que carece de voluntad.»[11]

VII. El «espejo» de la «consciencia testigo»

Así, más allá de las condiciones que nos son impuestas por la realidad «aparente», el gran obstáculo a la vida espiritual, sin duda el más importante y más grave tanto en sus formas como en sus consecuencias, consiste, para la criatura, en permanecer víctima impotente de los residuos psíquicos, de los estigmas, vicios y perversiones que saturan y envenenan su consciencia, impregnaciones ancestrales que constituyen, por su contenido enmascarado y disimulado, las «estructuras del inconsciente». El problema proviene del error fatal que consiste en confundir esta realidad infra-mental que representa la actividad consciente casi constante de nuestra individualidad con «el Espíritu».

Es cierto que existe en el hombre, por su «emanación», una función soteriológica[12] del conocimiento que le permite acceder, en sí mismo, a un especie de «consciencia testigo» que, por instantes, de forma más o menos importante según los seres, le permite, si no liberarse, en todos los casos experimentar un estado de relativa distancia con las trampas psíquicas, de modo que observe su situación como lo haría una mirada externa.

Saint-Martin habla además de «espejo» a propósito de esta «consciencia testigo», una consciencia capaz de «reflejar» los objetos visibles, pero también «la eterna fuente divina» cuando el hombre lleva su mirada sobre su esencia más íntima.

VIII. La «consciencia testigo» es un vestigio de la facultad primitiva innata en Adán

Este «espejo», en que consiste la «consciencia testigo», capaz de tomar perspectiva de los seres y de las cosas, e incluso de los pensamientos que atraviesan constantemente el espíritu, creando una especie de «espacio» entre los fenómenos y aquel que los percibe, es en realidad el vestigio de una facultad primitiva, innata en él, que tenía Adán de poder contemplar y conversar directamente con el Creador, del que había emanado en su origen, teniendo así la posibilidad de comprender y percibir la Verdad en su esencia inmediata antes de ser «trans-mutado» y «corporizado», por su castigo y el de su posteridad, en una envoltura material:

> «La inteligencia humana, de tanto fijarse sólo en las cosas de orden externo, de las que ni siquiera consigue tener una información que la satisfaga, se cierra más todavía sobre la naturaleza de su ser que sobre la de los objetos visibles que lo

---

[11] *Del espíritu de las cosas*, «¿Qué es un mundo?, ¿El universo es un mundo?»

[12] Del griego *σωτηρία* (soteria, salvación) y *λόγος* (logos, ciencia), engloba el conjunto de los estudios filosóficos, metafísicos o religiosos que versan sobre la cuestión de la «salvación».

rodean; y, sin embargo, cuanto el hombre cesa un instante de poner su mirada sobre el verdadero carácter de su esencia íntima, se vuelve pronto completamente ciego sobre la eterna fuente divina de la que desciende, ya que si este hombre, reducido a sus elementos primitivos, es el testigo por excelencia y el signo positivo por el que se puede conocer esta fuente suprema y universal, debe hacerla desaparecer de nuestro espíritu tan pronto como quitemos el verdadero espejo que tiene la propiedad de reflejárnosla.»[13]

IX. La liberación de la consciencia alienada en la materia

Sabemos, según la doctrina de la reintegración común a todos los discípulos de Martines de Pasqually († 1774), por qué el Espíritu se alienó en la materia, por la prevaricación de Adán, fascinado por el poder de creación con el que había sido dotado. Pero, como parte de la implementación del nacimiento del «hombre nuevo», este conocimiento no es de ninguna utilidad para modificar el actual estado en el que se encuentra la criatura asimilada a la «nada», por su completa sumisión al Mal que es un puro «no-ser», según la declaración de Orígenes (v.185-254):

> «Por lo que respecta al significado de la nada y del no-ser, parecerán sinónimos, el no-ser siendo llamado “nada” y la nada “no-ser” […] lo que es bueno es idéntico a lo que es. El Mal o el vicio se opone al bien, el no-ser se opone al Ser. De ahí se deduce que el mal y el vicio son el no-ser.»[14]

Por lo tanto, es necesario emprender un profundo trabajo -que incumbe al hombre, y sólo a él- de “liberación”, de liberación y distanciamiento de las cadenas de la materia:

---

[13] *El ministerio del hombre-espíritu*, 1era Parte, «De la naturaleza».

[14] Orígenes, Comentario sobre San Juan, II, 94-96, Fuentes cristianas, 1966, pp. 269-271.
Esta postura de Orígenes, sobre la cual insistió ampliamente en sus escritos, identificando el «Mal» con el «No-ser», podría hacer del Padre alejandrino una fuente relativamente convincente del dualismo medieval, como muy bien demostraron varios autores. En efecto, Jean Duvernoy (1917-2010), uno de los primeros, en su estudio muy documentado sobre el fenómeno cátaro («*La religión de los cátaros*», Editorial E. Privat, 1976) -quien se situaba además en la continuidad de la tesis de Hans Rudolf Söderberg (1913-1988): «*La religión de los cátaros: estudio sobre el gnosticismo de la baja antigüedad y de la Edad Media*», Uppsala (Suecia), Almqvist y Wiksell, 1949-, subrayó cuanto los seguidores del dualismo medieval estaban en deuda con los conceptos origenistas de muchas de sus tesis: «El catarismo aparece relativamente teñido de judeo-cristianismo, esencialmente origenista (…) sugiere irresistiblemente el acercamiento con esos “monjes origenistas” condenados en el periodo bisagra de los siglo IV y V, luego oficialmente otra vez por Justiniano en 553.» (*Op.cit*., Ch. III «La filiación tipológica», p. 387). Más arriba, en su estudio, el autor subrayaba: «La asimilación de la materia y del mal a la nada es un tópico que Orígenes atribuye primero a algunos intérpretes, luego lo adopta en su Comentario sobre san Juan (…) El mal = *amissio boni* de Agustín, no dista de ello. Pero, es en Orígenes que esta fórmula, banal en la época helenística, es relacionada con Juan 1,3.» (*Ibid*., p. 366). Nos damos cuenta pues que san Agustín, quien insistió, como sabemos, con cierta fuerza sobre la «nihilización» acaecida en la criatura pecadora bajo la acción del Mal, retomó la identificación de Orígenes entre «Mal» y «No-ser», desarrollando, a su vez, una argumentación que tuvo eco, más o menos equivalente a las tesis origenistas, en el seno de las corrientes del dualismo medieval.

«Por eso, el hombre nuevo ha dicho con alegría y lleno de esperanza: "cuando el fuego del corazón haya inflamado mi corazón y haya quemado mis riñones, cuando los hombres de Dios hayan preparado todos los sentidos de mi alma, cuando el óleo santo haya realizado mi consagración exterior e interior, entonces entrará en mí el Señor y se paseará dentro de mí, igual que paseaba en otro tiempo por el jardín del Edén. Oiré a mi Dios, veré a mi Dios, comprenderé a mi Dios y sentiré a mi Dios. Él allanará los caminos por donde quiera hacer que camine su sabiduría, dispondrá mi corazón para poder morar en él como en un lugar de reposo y, cuando yo quiera alimentarme con las dulzuras de la virtud, con el imperio de las fuerzas y los poderes y con la deliciosa contemplación de la luz, tendré en cuenta al habitante celeste que morará en mí y Él, a su vez, me proporcionará todos estos bienes".»[15]

X. En nosotros están los cuatro ríos del jardín del Edén y las siete fuentes sacramentales del alma

Saint-Martin prosigue su recitativo en forma de invocación y de oración con una visión transformadora para el alma enamorada del Cielo:

«Cuando el habitante celeste que more en mí me haya proporcionado todos estos bienes, sembraré en el campo de la vida las semillas de estos árboles poderosos, que crecerán en las riberas de estos ríos de mentira que inundan la peligrosa morada del hombre. Entrelazarán sus raíces para dar consistencia a las tierras que bañan estos ríos con sus aguas e impedir que se derrumben y se vean arrastradas por la corriente. Extenderán largas ramas que cubrirán de sombra las orillas de los ríos y protegerán de los ardores del día al paciente pescador que, caña en mano, vendrá a buscar su alimento. Estas ramas darán otro servicio al barquero que podrá atracar su barca y tener un momento de descanso después de un penoso viaje. Con más fuerza todavía se agarrará a estas ramas, que le facilitarán seguridad en los frecuentes naufragios que marcan todos los días su peligrosa navegación. Se agarrará a ellas con pavor y las bendecirá por haberle ayudado a librarse del torbellino que iba a tragárselo. Esos son los frutos que debo esperar de las virtudes de mi pensamiento y de mi corazón, si tengo celo por la gloria y el servicio del habitante celeste que mora en mí.»[16]

---

[15] *El Hombre Nuevo,* § 50.

[16] *El Hombre Nuevo*, § 49. Santa Teresa de Ávila († 1582), que la Iglesia celebra cada año el 15 de octubre, evoca el nacimiento de Dios en el alma, que acaece en el recogimiento, no obteniéndose por el trabajo del pensamiento, esforzándose por llevar el espíritu de uno a Dios desde nuestro interior, ni, muchos menos aún, por la imaginación representándonoslo: «cuando buscamos a Dios en nosotros, mejor y más eficazmente lo encontramos que en las criaturas, como dice san Agustín que lo encontró allí después de haberlo buscado en muchos sitios. Esta gracia, si Dios nos la concede, nos es de una gran ayuda. No piensen que lo logramos con ayuda del entendimiento, aplicándonos en pensar que Dios está en nosotros, ni con la ayuda de la imaginación, imaginándolo en nosotros. Esa es una buena, una excelente manera de meditación, basada en la verdad, puesto que es verdad que Dios está en nosotros mismos; eso, cada uno de nosotros puede hacerlo, por supuesto, como todas las cosas, con el favor

Con acierto el Filósofo Desconocido declara:

> «Es una verdad, que se ha tratado con frecuencia, que, aunque el hombre haya nacido para el espíritu, no puede disfrutar de las dulzuras ni de las luces del espíritu más que en la medida en que él haya empezado a hacerse espíritu.»[17]

XI. Conclusión: «Todo es espíritu»

Este mundo y el otro mundo no son más que un único mundo, como lo recuerda con pertinencia Saint-Martin[18], es necesario, pues, liberarse de las concepciones materiales y de sus apuestas que limitan la mirada a la inmediatez de una visibilidad reducida. Dios es «Espíritu», a partir de ahí, todo lo que adviene se desarrolla en «el alma», lo que existe es en realidad sustancialmente espiritual, sea cual sea la visión que le atribuimos con nuestros sentidos carnales cegados.

«El alma» es el origen sustancial y dinámico de toda acción, y si permanecemos conscientes de que es «emanada» en su misma esencia, entonces nuestra vida, y este es su «secreto», y es también el «secreto» de la vida iniciática y religiosa, es concretamente una vida sobre-natural. No olvidemos a este respecto que todos somos víctimas del desarrollo del tiempo, creemos que envejecemos con el paso de los días y de los años, y que las envolturas del cuerpo se cansan y envejecen. Sin embargo, esto es una visión errónea, porque ubicamos nuestra vida real allí donde no está. Nuestra inmortalidad, que es la sustancia efectiva de nuestro ser, está únicamente en el Espíritu, y es este Espíritu infinito el que es nuestra única y verdadera identidad, un Espíritu inmortal que está ligado a la eternidad.

Todo es «espíritu», no hay materia, este nombre no cubre ninguna positividad efectiva, lo que consideramos como tangible no es real, la sustancia de la materia es sólo espíritu, o “consciencia” si queremos usar este término; lo que vemos es por tanto sólo apariencia, sólo una proyección, un puro simulacro, lo que se ha llamado realidad material es de hecho sólo una simple interpretación errónea de los sentidos.

---

del Señor, pero no se trata de eso. De lo que hablo es diferente; a veces, antes de comenzar a pensar en Dios, esa gente [los sentidos y las potencias] ya están en el Castillo; sin que sepa dónde ni cómo, oyeron el silbido de su Pastor; no fue por el oído, porque no se oye nada, sino que se siente muy manifiestamente un dulce recogimiento interior; aquellos que tienen la experiencia lo sabrán, pero no puedo explicarlo más claramente […] aquel que lo escribió debía comprender de lo que se trata. Sin embargo, esos animales entran cuando quieren, mientras que ese recogimiento no se obtiene a voluntad, sino cuando Dios quiere concedernos esta gracia.» (Santa Teresa de Ávila, *Castillo interior*, 4ª Morada, ch. III, § 3, 1577).

[17] *El hombre Nuevo*, § 50.

[18] «La única diferencia que hay entre los hombres, es que unos están en el otro mundo sabiéndolo, y los demás lo están sin saberlo: sin embargo, a este respecto, he aquí una escala progresiva. Dios está en el otro mundo cono-ciéndolo, y no puede dejar de creerlo y conocerlo, ya que siendo él mismo el Espíritu universal, le es imposible tener ninguna separación entre este otro mundo y él mismo [...] El hombre, aunque esté en este mundo terrenal, está siempre en este otro mundo que lo es todo; pero a veces siente su dulce influencia, a veces no...» (*El Ministerio del hombre-espíritu*, 1802).

Los objetos inmediatos de la percepción son conceptos de la mente, esto explica el por qué nos enfrentamos continuamente con desórdenes psíquicos, los nuestros y los de nuestros semejantes, y necesitamos, primero, antes que nada, liberarnos del error que nos lleva a creer que debemos emprender una lucha contra unas potencias materiales objetivas, porque luchamos contra fuerzas espirituales, de ahí el recurso sistemático absolutamente fundamental a una "doctrina" esencialmente metafísica que explica la realidad insustancial del mal[19].

∴

He aquí por qué, cuando se disipa el sueño, desaparecen con él el ser y el no-ser, porque, como subraya Antoinette Bourignon (1616-1680) -quien, en el plano espiritual, desempeñó un papel determinante con Saint-Martin que encontró en sus escritos muchos recursos y no ocultó el valor que concedía a las inspiraciones proféticas de aquella que encontró refugio en Amsterdam, después de cruzar Flandes, el Brabant y los Países Bajos, esas obras estando censuradas *librorum prohibitorum* a partir de 1689, considerando, y no dudando en escribirlo, que en su ámbito, que era el de la "*salvación del alma*", podía antojarse de una utilidad comparable e igual a la de Jacob Böhme en el registro de las "luces"-, en una formulación que resume la esencia de la vía interior san-martinista:

«Si Dios es espíritu y el alma es de esencia espiritual,
la comunicación entre ellos se hace "en espíritu"» **[20].**



Antoinette Bourignon (1616-1680)

---

[19] «Porque no tenemos que luchar contra la carne y la sangre, sino contra las dominaciones, contra las autoridades, contra los príncipes de este mundo de tinieblas, contra los espíritus malvados en los lugares celestes. Es por eso que, tomad todas las armas de Dios, con el fin de poder resistir en días malos, y manteneros firmes después de superarlo todo…» (*Efesios*, VI, 12-13).

[20] *Tratado de la ceguera de los hombres o del nuevo Cielo y del reino del Anticristo*, 1679.

EL SAINT-MARTINISMO, EXPERIENCIA DEL «MISTERIO» DE LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO

Entrevista con Jean-Marc Vivenza[21]

El autor de los "*Escritos saint-martinistas*", publicados en octubre de 2021 en la editorial «*La Pierre Philosophale*», aborda aquí, en una entrevista que tuvo la amabilidad de concedernos, la cuestión de la experiencia ontológica propia a la «*vía según lo interno*», tal como la enseñó el teósofo de Amboise.

Desde la biografía de Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), publicada en 2003 en la editorial Pardès[22], hasta la serie de obras editadas en «La Pierre philosophale», y dedicada a la mística de «la Iglesia interior», usted parece orientar parte de sus investigaciones alrededor de un sistema teosófico que presenta los aspectos de una verdadera «teología de lo interno». ¿Cuáles son los criterios de validez propios en los planos doctrinal y litúrgico?

J-M V. Los criterios de «validez», cuando se trata de una «teología» de la «vía según lo interno», no participan de los datos objetivos propios a las distintas expresiones institucionales de la confesión de la Fe, puesto que, precisamente, la búsqueda espiritual en modo teosófico y místico no consiste en la afirmación de una adhesión a unas verdades dogmáticas, sino en una «experiencia», y en lo que concierne a nuestro tema, una «experiencia de la divinidad» sin ninguna mediación y sin la ayuda de ninguna forma. En este ámbito, pues, los marcos habituales del discurso religioso quedan consiguientemente desfasados, o más exactamente «extralimitados», para entrar en un proceso radical, y cuanto menos desconcertante, donde solo lo desconocido inefable se revela en un contacto directo de «sustancia a sustancia» según la extraordinaria expresión de san Juan de la Cruz († 1591).

[21] Publicado el 25 de diciembre de 2021 por *Cimetière d'Amboise*.
[22] Jean-Marc Vivenza, «Qui Suis-je?» Saint-Martin, Pardès, 2003.



« *En efecto, cierto anticipo de la vida eterna… que uno saborea en este toque divino… Esta verdad…, es un toque sustancial, es decir, de la sustancia de Dios en la sustancia del alma.* »
S. Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*.

El punto importante que jamás debe perderse de vista en este proceso es el recuerdo evangélico del Cristo a la Samaritana: «*Dios es espíritu, y aquellos que lo adoran, deben adorarlo en espíritu y en verdad*» (*Juan* IV, 24). Es por eso que, insistimos de nuevo rotundamente sobre este punto, que fue además amplia y largamente desarrollado en «El Culto "en espíritu" de la Iglesia interior»: «que hay un "culto" de la Iglesia interior, una celebración que, a falta de ser conocida, conserva y por desgracia guarda en la sombra toda la dimensión transcendente propia de la sociedad celeste cuyo único Maestro tiene su morada en lo Invisible, esto es una evidencia. Pero no basta con admitirlo, sino que además hay que preocuparse por saber -si al menos consideramos lo que representa la Iglesia interior desde el punto de vista religioso, místico e iniciático, como formando parte de una cuestión fundamental y, por decirlo todo, la única dotada de una dimensión que supera en solemnidad todas aquellas que podemos abordar durante nuestra búsqueda espiritual-, en qué consiste y a qué se refiere este "culto", cuál es su naturaleza verdadera, sabiendo que es vital estar capacitado para conocer su origen y sus fundamentos, crucial encontrarse capaz de contemplar su objeto propio y, por último y sobre todo, indispensable entrar en comunión con su esencia íntima, con el fin de practicarlo. Si no, todos los discursos sobre el tema quedarán en nada, reduciéndose a unos escritos estériles, incapaces de fecundar en nosotros el precioso tabernáculo donde debe desarrollarse la divina liturgia según lo interno[23].»

[23] Cf. *El Culto "en espíritu" de la Iglesia interior*, La Pierre Philosophale, 2014, p. XXV.



De esta manera, comprender la naturaleza del «culto interior» y progresar en el camino del encuentro transformador con la Divinidad -que podemos representar, sin duda, como que participa de la «vida mística» auténtica-, es una única e idéntica «vía», «vía según lo interno» si lo es efectivamente, que da el vuelco al conjunto de los criterios religiosos con los que generalmente se intenta iniciar una relación con el Cielo, y este «giro» teológico y místico en la manifestación invisible de la celebración del «culto 'en espíritu'», es a la vez una muerte y una resurrección capaz de transformarnos en «reino de Dios», según la expresión de Louis-Claude de Saint-Martin:

> «La institución de la cena tenía pues por objeto representar en nosotros esta muerte y esta resurrección, incluso antes de la disolución de nuestras esencias corporales, es decir, enseñarnos a la vez a morir con el Reparador y a resucitar con él. Esta ceremonia religiosa, considerada en su sublimidad, puede convertirse en nosotros, en realidad, en una producción, una emanación, una creación, una regeneración o una resurrección universal y perpetua; y puede, digo, transformarnos en reino de Dios, y hacer que seamos sólo uno con Dios.»[24]



[24] Cf. *El ministerio del hombre-espíritu*, Segunda parte, «Del Hombre», 1802.

La obra del teósofo de Amboise polariza, sin ninguna duda, esta propuesta espiritual dentro de la gran corriente del iluminismo europeo en el siglo XVIII. ¿Cuáles son las fuentes profundas y las ramificaciones de esta sensibilidad?

J-M V. Conocemos muy bien el vínculo de Saint-Martin con **Jacob Böhme** (1575-1624), vínculo que fue decisivo en la evolución del teósofo de Amboise y que se tiende a subestimar, cuando Böhme le aportó unas luces fundamentales sobre la cuestión de la generación de Dios, lo cual es un punto central en el marco de la teosofía alemana, evidentemente heredera de las grandes intuiciones metafísicas de la corriente de la mística renana, pero no hay que olvidar el inmenso interés del Filósofo Desconocido por los escritos de los discípulos de Böhme, que desarrollaron su pensamiento dándole una traducción concreta, podríamos decir, en unos ámbitos en este punto elevados y tan distantes de las regiones materiales, proponiendo un auténtico método religioso a raíz de las visiones del pensador de Görlitz. Entre estos discípulos conviene citar a **Johan Georg Gichtel** (1638-1710), **Jane Lead** (1623-1669), **John Pordage** (1608-1681), **Gottfried Arnold** (1664-1714) y **William Law** (1686-1761), o más aún a **Johannes Kelpius** (1673-1708), espíritu extraordinario que acabó su existencia como eremita en una gruta a orillas del Wissahickon en Pennsylvania, en el origen de una pequeña comunidad mística designada bajo el nombre de *Society of the Woman in the Wilderness*.



Dr. Christopher Witt, Johannes Kelpius, 1705.
Historical Society of Pennsylvania

Estamos pues en presencia de una corriente abundante que, por la mediación de **Franz von Baader** (1765-1841), verdadero puente intelectual entre las intuiciones de Böhme y el pensamiento filosófico, va a inspirar las grandes figuras filosóficas del siglo XIX de **Friedrich Christoph Oetinger** (1702-1782), **Mathias Claudius** (1740-1815) y **Friedrich Heinrich Jacobi** (1743-1819), pasando por **Diethelm Lavater** (1743-1826) y **Justinus Kerner** (1786-1862) para llegar a **Friedrich Wihlelm Joseph Schelling** (1775-1854) y evidentemente **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770-1831).

En octubre de 2021, la editorial «La pierre philosophale » reedita, en un único volumen, y bajo el título de* Escritos Saint-Martinistas, *dos estudios que versan sobre «La oración del corazón» y «La Sofía y sus divinos misterios» –ampliados además por complementos significativos, que tratan principalmente sobre la relación de Saint-Martin con el misticismo –. ¿Cuál es la perspectiva común a esos dos grandes temas, que justifican un proyecto editorial único?

J-M V. El denominador común, o la «perspectiva común» a estos dos estudios, es indudablemente la cuestión de la «vida interior» del alma, vida liberada de los temas periféricos y superficiales de los que se abrevan hasta la saciedad las corrientes supuestamente «iniciáticas», confundiendo la acumulación de conocimientos diversos y variados, muy a menudo totalmente superfluos e inútiles por lo que toca a lo esencial.

Saint-Martin posee, desde este punto de vista, una capacidad única para sacarnos del letargo del mundo de las apariencias, y designa bajo el nombre de «*asunto*» o aún más de «*gran asunto*», es decir, en lo que consiste la «obra» que nos importa realizar durante el tiempo de nuestra presencia en este universo material, «*gran asunto*» del que nos dice:

> «Como mi asunto es y debe ser completamente divino, y que Dios es un Dios celoso, le molesta todo aquello que no es él. Se cubre se sombra con la menor cosa, y entonces no se muestra sino a medias, o en absoluto. He aquí porqué tengo tantos impedimentos con el mundo que está siempre ejercitándose y gozando completamente de su falsa dominación, y de su imperio de mentira. Puedo atribuir a mi debilidad gran parte de este efecto represivo; pero, seguramente no debo atribuir la menor parte a mi destino divino que vela por la conservación de su propia base, y que no quiere dejarla abrirse y confundirse con el espíritu de las naciones.» (*Retrato*, § 995).

El reto, crucial si cabe, que comprende y no duda en defender el Filósofo Desconocido, consiste consiguientemente en la realización del «*gran asunto*». Todo el resto, absolutamente todo, sin ninguna excepción, carece completamente de interés, depende totalmente de lo que no es esencial, ¡aunque los espíritus del torrente se precipitan hacia esos campos, que son tantos callejones sin salida que conducen a la pura nada!

Los estudios publicados bajo la designación de «*Escritos Saint-Martinistas»,* reagrupan por este hecho los elementos que tocan a la «vida interior» de oración y aquietamiento, según lo que Saint-Martin preconizó como solo y único método verdadero para alcanzar las regiones celestes y entrar en comunión con la «*Causa activa e inteligente*», alejándose de esta manera de los procedimientos que él calificó, con razón, de «externos», inútiles por su industria pesada y su dependencia con respecto a la materia y sus manifestaciones ilusorias para realizar el «*gran asunto*».

Esta expresión, que no hay que ver como anodina porque condiciona la manera de comprometernos en la «vía según lo interno» -al no transigir de ninguna manera sobre los principios

de esta «vía» y liberándonos de los ilusorios vapores de la materia, incluidos, y sobre todo, aquellos expandidos en abundancia en las supuestas estructuras iniciáticas-, es de lo que se trata, en última instancia, para el alma de deseo en busca de su encuentro íntimo y secreto con lo esencial transcendente.

Sus estudios en esos campos alcanzan a partir de ahora una dimensión al menos considerable, con una amplitud inédita. ¿Qué está en juego al sacar a la luz estas cuestiones? ¿Acaso aportan una respuesta al desmoronamiento de la civilización de nuestras sociedades contemporáneas?

J-M V. No hay respuesta nueva que esperar al «*desmoronamiento de la civilización de nuestras sociedades contemporáneas*», simplemente porque todo ya fue enunciado desde el comienzo, sobre el plano del juicio, frente a la desorientación de este mundo, desorientación inscrita en los genes ontológicos de una realidad desde siempre en proceso de descomposición.

«*La Historia es la historia continuada de la caída*», decía muy acertadamente *Joseph de Maistre* (1753-1821), no hay pues que esperar una «rectificación», o esperar el retorno de un tiempo más conforme con la armonía divina, porque todos los tiempos fueron tiempos de corrupción. La Historia es pues una lenta y larga subida de emergencia del «Espíritu», que atraviesa la sombra llevada por siglos, desde los abismos obscuros del origen hasta su «revelación», que tiene por nombre «consciencia» en plenitud de sí misma. Hegel, a este respecto, fuertemente marcado por el pensamiento de Böhme, considera que el Absoluto es en modo de «devenir», en proceso de génesis, y este «proceso» no concierne simplemente al «Absoluto», sino a los periodos de este acceso a la consciencia, periodos históricos temporales que no son una degradación de las edades, sino momentos cualitativamente sucesivos del crecimiento del «Espíritu» comprometido, por el efecto de una misteriosa y extraordinaria fuerza dialéctica interna, en el movimiento eterno del «vortex» universal.

La realidad es que no hubo jamás «edad de oro», este discurso es una visión fabulista; todos los periodos de la Historia han pasado por abominables horrores, los mismos instintos locos que se encuentran en las personas desde siempre condujeron a los mismos e idénticos crímenes, a las mismas perversiones y terribles tragedias. La única diferencia con las épocas anteriores procede de la multiplicación de los medios, el mundo moderno que ofrece capacidades de nocividad inmensamente incrementadas, las cuales tienen por nombres potencia tecno-industrial, totalitarismo numérico, dominación, control, sometimiento y rastreo, registro de las formas corporales, etc. Sin embargo, detrás de esas abominaciones, es la misma perversión del ser, las tendencias más negras que proceden de la noche de los tiempos que están obrando. Como dice el Eclesiastés: «*nihil novi sub sole*» (“*no hay nada nuevo bajo el sol*”, *Eclesiastés* I,9). Y lo que no es «nuevo» precisamente pertenece al fango oscuro, al lodo interior que mora en el hombre, criatura malsana atravesada por apetitos gregarios, aspiraciones marginales y deseos mórbidos.



« […] *el mundo moderno ofrece capacidades de nocividad inmensamente incrementadas, que tienen por nombres potencia tecno-industrial, totalitarismo numérico, dominación, control, sometimiento y rastreo, registro de las formas corporales…* »

Reiteremos aquí consiguientemente lo que ya fue afirmado: el Absoluto está trabajando por una fuerza que le es intrínseca, está en modo «devenir», en proceso de génesis; realizándose en la Historia, el Principio «se enajena» dividiéndose, este desgarro que constituye un momento necesario en su génesis se efectúa durante un descenso en la materia por el cual, manifestándose en algunas fases dialécticas, se engendra él mismo y toma consciencia de sí mismo:

> «*Del Absoluto hay que decir que es esencialmente* Resultado, *es decir, que es al final solo lo que es en verdad; en eso consiste propiamente su naturaleza, que es ser realidad efectiva, sujeto o desarrollo de sí mismo.*»[25]

Y este desgarro dialéctico está inscrito no en una realidad extrínseca, sino en el interior mismo de la esencia del Absoluto:

> «*El Espíritu conquista su verdad solo a condición de encontrarse a sí mismo en el desgarro absoluto* [*Er gewinnt seine Warheit nur, indem er in der obsoluten Zerrissenheit sich selbst findet*].»[26]

[25] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ed. Hoffemeister, 1929, p. 21.
[26] Ibíd., p. 30.



*«El Espíritu conquista su verdad sólo a condición
de reencontrarse a sí mismo en el desgarro absoluto»*
Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Estamos pues en el centro de un proceso de alienación que supera muy ampliamente las contingencias temporales a las cuales nos enfrentamos, y «el reto», para retomar su expresión, es un «reto», desde siempre y por siempre, esencialmente «metafísico». Importa pues comprender que la manifestación en la cual nos encontramos inmersos es la exteriorización de un proceso por el cual el Absoluto se pierde, se vuelve extraño a sí mismo, se ve como «otro», proceso en el cual consiste, precisamente, el «génesis del Absoluto» :



> «Para que sea de hecho el Ser y el espíritu, debe primero convertirse para sí mismo en otro, así como la esencia eterna se presenta como el movimiento del ser igual a sí mismo en su ser-otro.»[27]

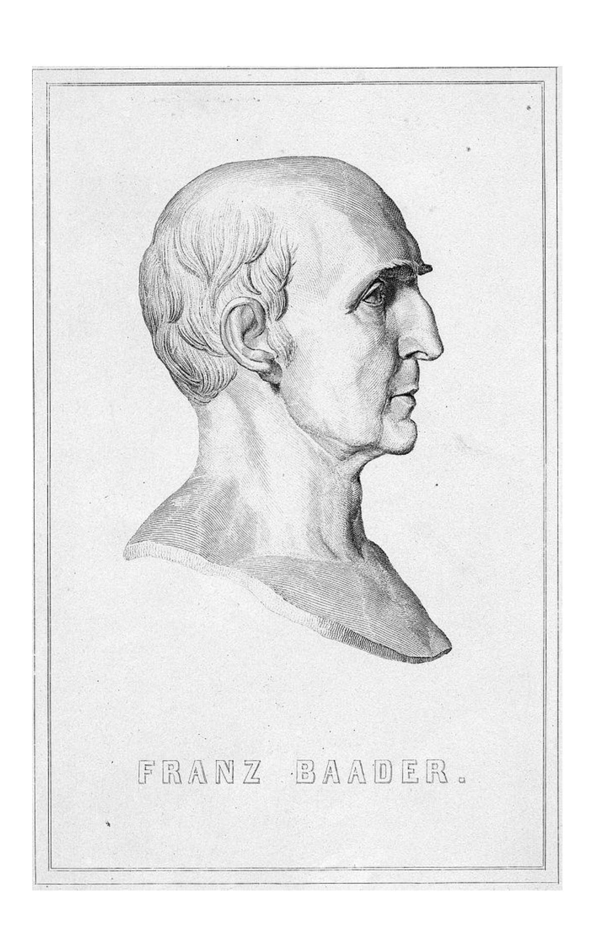
∴

De este modo, si uno percibe que este terrible e impresionante «sacrificio del Absoluto» al cual asistimos en cada instante de nuestras vidas, «sacrificio» a este punto íntimo con la esencia del cristianismo -del que el «Viernes Santo» es la perfecta y sublime traducción en modo religioso-, es la base fundamental de toda ontología verdadera, entendida como «ontología negativa», entonces, efectivamente, la vía saint-martinista es una «vía» donde se experimenta el «misterio» por excelencia de la esencia del cristianismo. Como escribía Franz von Baader, y estas líneas revisten un sentido singular en el contexto de lo que acabamos de exponer:

***«¡Feliz aquél que comprende el misterio del cristianismo!
Más feliz aún aquél que lo experimenta y llena su vida de ello!»***[28]

---

[27] Ibíd., p. 537.
[28] F. von Baader, *Lecciones de filosofía religiosa*, I, 162.


FRANZ BAADER.

REGRESO DE J.B. WILLERMOZ A FRANCIA TRAS EL CONVENTO DE WILHEMSBAD DE 1.782

Alice Joly[29]

Proselitismo en favor del sistema secreto de Charles de Hesse - Cuentas rendidas de las operaciones de Wilhelmsbad - Regla masónica al uso de las Logias Reunidas y Rectificadas - La oposición de los Filaletas - Insolencia del marqués de Chefdebien - Disturbios en los medios Cohen de París - Saint-Martin critica las variaciones de Willermoz - La publicación de Bayerlé - Respuesta a las aserciones del Hermano *a Fascia* - Decadencia de los Directorios Rectificados en Alemania - Estado de la Provincia de Auvernia desde 1782 a 1785 - El Convento Provincial de la Vª Provincia - Cagliostro en Lyon.

Las primeras gestiones de Jean-Baptiste Willermoz a su vuelta a Francia muestran su optimismo y la prisa que tenía de colaborar con los príncipes alemanes, de los que tanto apreciaba sus favores y amistad. De paso por Estrasburgo, dio a Saltzmann y a Durkheim el grado de Aprendiz del sistema de Gottorp, y leyó el catecismo en una sesión del Directorio de Borgoña[30]. En Lyon continuó con sus esfuerzos de prosélito. Siete u ocho de sus discípulos, elegidos entre los Grandes Profesos, recibieron así mismo ese primer grado. El Hermano Giraud, que se encontraba allí, también participó de esos favores, y volvió a Italia provisto de documentos que le permitían beneficiar a sus compatriotas de ese nuevo sistema[31].

El 30 de diciembre Willermoz aún propuso tres candidatos para el segundo grado, eran el caballero de Grainville, M. de Bory "*antiguo comandante del rey*" y su sobrino Jean Provensal, de los que poseía garantía de su mérito e instrucción mística[32] debido al enorme aprendizaje que ya poseían en los círculos Cohen.

Esta propaganda solo se dio entre los más instruidos de sus amigos. Tenía quizás mucho más de complacencia educada que de verdadero celo en su empresa para reclutar adeptos para la pequeña sociedad del Serenísimo Hermano *a Leone Resurgente*. En esa época, el principal deseo del Canciller de Lyon era explotar la notoriedad del Convento de Wilhelmsbad para perfeccionar los establecimientos de la Orden Rectificada, dándoles por fin ese lustre y esa prosperidad que siempre le había faltado.

---

[29] Capítulo X de "*Un Místico Lyonés y los secretos de la Francmasonería, Jean Baptiste Willermoz (1730-1824)*", por Alice Joly, Ediciones Télètes, París, 1986. Reproducción integral de la edición Mâcon de 1.938.
[30] Carta de Willermoz a Charles de Hesse del 25 de septiembre de 1782.
[31] Carta de Willermoz a Charles de Hesse del 30 de noviembre de 1782.
[32] Willermoz a Charles de Hesse el 30 de diciembre de 1782.

La reunión general de la Orden no había aportado nada nuevo a los Caballeros Bienhechores, aparte de disposiciones contradictorias y planes inacabados. Faltaba por lo tanto en un principio trazar del Convento una imagen que corrigiera la realidad, con el fin de hacer a los presentes discípulos, y a los futuros, un sujeto de edificación. Una circular oficial, fechada el 8 de diciembre de 1782[33], fue enviada a las logias de la incumbencia de la Provincia de Auvernia. Al leer esta cuenta rendida, se diría que el buen acuerdo, la emulación para un objetivo único y unánimemente compartido, habían sido los únicos sentimientos que inspiraron a los delegados de Wilhelmsbad; también podía imaginarse que el objetivo propuesto era el de buscar el medio para reunir a todos los franc-masones en una sola sociedad, poniéndose de acuerdo sobre sus principios comunes; finalmente, que una de las más importantes decisiones, si no la más importante, había sido la de conservar para Ferdinand de Brunswick el título de Gran Maestro General. Pero ¿qué no podía creerse, dejando aparte las bellas frases convenidas, de la circular del Directorio de Lyon? ¿No se iba a pretender que el Convento había encontrado la verdad primitiva de la Masonería "*situándose en medio de los sistemas*", y después de haber examinado todo tipo de ritos, de regímenes, y de sistemas practicados por todo tipo de naciones? ¿No se insinuaba que era después de inmensos análisis sin partidismo, y de inmensas búsquedas, como se habían compuesto los grados simbólicos y la Regla masónica promulgados en Wilhelmsbad? También hay que señalar que si la carta del 8 de diciembre advertía a los Hermanos que debían de sancionar los trabajos del Convento, no daba a ese derecho sino una acepción restringida, y para aplicarse únicamente al futuro código de administración. J.B. Willermoz no era hombre que dejara imprudentemente poner en cuestión las doctrinas que había impuesto a sus Caballeros Bienhechores, habiendo conseguido que las aceptaran todos los masones rectificados de Alemania.

La ratificación de las Actas de Wilhelmsbad debía teóricamente realizarse en el San Juan de invierno de 1783. Pero en esa fecha no tuvo lugar ningún Capítulo en Francia ni en Alemania. Los votos -si es que votaron- tuvieron lugar mucho más tarde, y esto por múltiples razones de las que una de las principales era que el famoso código de administración de la Franc-Masonería Rectificada no se encontraba dispuesto para ser promulgado. Fue para suplir este retardo que Willermoz se esforzó en poner en marcha algunas modificaciones, que ya había mencionado en las sesiones. En ellas corregirá y tachará su propio código masónico, el cual había sido impreso en 1779, tras la reunión de Lyon[34]. Las reformas aportadas eran de pequeña importancia. La supresión del Directorio Nacional de Francia y algunos cambios de nombres; tal era el flaco balance de la reorganización anunciada. Es así que los Directorios Escoceses se transformaron en Directorios Provinciales, y que las Grandes Logias Escocesas, que únicamente estaban autorizadas para conferir los grados superiores al cuarto grado, portarían el nombre de Regencias.

La promulgación de la "*Regla masónica al uso de las Logias Reunidas y Rectificadas, fijada en el Convento general de Wilhelmsbad*"[35] aportaba más cambios. El Canciller de Lyon había

[33] Lyon ms. 5458 p 5, impreso.
[34] Lyon ms. 5458, p. 2.
[35] Lyon ms. 5458 pp. 3-4.

anunciado en su circular que, según las decisiones tomadas, iba a publicarse una regla en alemán y en francés para ser remitida al Aprendiz desde el mismo momento de su entrada en la Orden Rectificada, con el fin de que no ignorara sus deberes y el objeto que perseguía la sociedad. Se anunciaba para más adelante un comentario de instrucción a la Regla.

¿Había intentado promulgar el Convento, tan oficialmente como decía Willermoz, esa regla, e imponerla como un documento fundamental? En todo caso, en medio de todas las mociones y discusiones, donde el partido de los místicos había tomado ventaja, la cosa se hizo muy discretamente. El Canciller de Lyon entendía servirse de la autoridad de Wilhelmsbad para conseguir que se aceptara un documento que contenía lo esencial de su fe. Creemos sinceramente que fue el autor de esa instrucción, pero él mismo especificó que el mérito pertenecía al Canciller *a Flumine*[36].

La Regla contenía nueve artículos, cortados por algunos párrafos, definiendo compendiosamente la razón de ser de la Masonería y los deberes del franc-masón. No se encuentra otra cosa que los habituales principios espiritualistas heredados de los Élus Cohen, y la misma esperanza final de regeneración, de potencia y de infinita felicidad. La novedad de este documento reside en la claridad y en el hecho de que es remitido al candidato desde su entrada en la sociedad, y no después de un tiempo de probación, en el umbral de una clase secreta. Era desde sus primeros intentos en el Arte Real que el Aprendiz podía meditar esas palabras reveladoras, esas promesas maravillosas: “*recobrarás esa semejanza divina, que formaba parte del hombre en su estado de inocencia, que es el objetivo del cristianismo… Te volverás la criatura amada del cielo… siempre libre, feliz y estable, pasarás por esta Tierra como los reyes, benefactor de los hombres y modelo de tus Hermanos*”. Algunos discursos ocasionales, pronunciados en “*La Beneficencia*” de Lyon en 1782 y 1783[37] mostraban muy bien el coraje que había recibido Willermoz en Alemania, autorizándole a comenzar desde los grados simbólicos su enseñanza mística y declararla más abiertamente de lo que lo había hecho hasta ahora, ya que consideraba a la Franc-Masonería como “*un regalo que la Divinidad ha enviado a los débiles mortales, para guardarles en el penoso viaje de la vida*”[38]. Se interpretaban libremente los principios de Wilhelmsbad, y Willermoz esbozó una reorganización de su Orden, tanto en sus grados simbólicos como en sus grados más elevados y más secretos; como una nueva tentativa para atender la imagen huidiza y cambiante de la verdadera Masonería. Esta vez, sus esfuerzos hacia ese ideal inalcanzable, con toda probabilidad, no pudieron desarrollarse en la discreta calma de los círculos de sus discípulos y amigos. El ruido realizado entre los Hermanos de Francia y Alemania fue considerable en el pequeño universo de los masones para que la personalidad del Canciller de Lyon, sus doctrinas y sus intenciones, pudieran en lo sucesivo permanecer al abrigo de comentarios.

Es un hecho que el entorno de los ocultistas franceses se encontraba a comienzos de 1783 profundamente dividido, y que fue Willermoz la causa de esas intrigas, discusiones y disen-

[36] Respuesta a las aserciones del Hermano *a Fascia*, p. 27 nota 4.
[37] Lyon ms. 5458, piezas 6, 7 y 8.
[38] Lyon ms. 5458, pieza 8.

siones. Franc-masones y hermetistas se daban por fin cuenta del lugar invasor que tomaba poco a poco el lyonés en el mundo de los principiantes de ciencias ocultas. Soportaban mal su ingenua suficiencia, que les hacía confundir sus propios temas con el triunfo de la verdad; ellos suponían que su deseo de unificar la Masonería escondía la pretensión de conducir a todos los masones a su sistema personal. En el celo que desplegaba por su Orden no se veía más que la prueba de un carácter autoritario y ávido de dominación. Se le acusó de hipocresía. Se ridiculizó su fatuidad, a pesar de que sus amigos alegaban su buena fe y su sincero amor hacia el bien.

El marqués de Chefdebien fue uno de los primeros en difundir venenosas habladurías a cuenta de Willermoz. Habiendo vuelto de Wilhelmsbad en compañía del austríaco Kolowrat, criticaron ambos en los medios masónicos parisinos la obra llevada a cabo en el Convento general[39]. El Hermano *a Capite Galeato* se mostraba lleno de rencor. No había podido cumplir en Alemania la misión que le había encomendado Savalette de Lange, porque sobre todos los puntos, Willermoz había contraatacado a sus esfuerzos. El recuerdo de sus ecos le dañaba como si se tratara de una ofensa personal. No tuvo inconveniente en levantar la indignación en los medios filaletas, donde el enviado atacó durante largo tiempo al círculo de los lyoneses. Se exasperaba al pensar que los avances realizados por la logia de "*Los Amigos Reunidos*" de París, habían sido rechazados en las últimas sesiones del Convento de Wilhelmsbad, mientras que los votos favorables habían consagrado el sistema de los Caballeros Bienhechores como el modelo de toda verdadera Masonería.

Esta decisión le parecía aún más inadmisible porque el Canciller *ab Eremo* era uno de los suyos, ya que desde 1778 pertenecía, a título de asociado libre, a la clase XII de "*Los Amigos Reunidos*". Ese mismo título daba a Savalette de Lange autoridad sobre él, permitiéndose un comienzo de represalias. El 8 de octubre de 1782[40], los Filaletas agruparon sus quejas contra J.B. Willermoz bajo cuatro claves de acusación, y le enviaron una carta conminatoria para obligarle a que dimitiera de sus rangos.

Ab Eremo conoció rápidamente las razones escondidas de la oposición que le amenazaba[41]. Tenía demasiados amigos en París como para no recibir los ecos de lo que se tramaba contra él. Se tomó la noticia de forma trágica. Todo lo que podía atacar su obra, o incriminar a su persona, le parecía de una extrema importancia; se creyó perseguido y se atrevió a comparar sus problemas a uno de los momentos de la Pasión de Cristo[42]. No obstante, no era hombre de estar mucho tiempo como víctima impasible y resignada.

---

[39] Carta de Willermoz a Charles de Hesse, 1 de marzo de 1782.

[40] Lyon ms. 5425 p. 55. Carta de Willermoz a Chefdebien.

[41] A comienzos de noviembre de 1782 ya sabía que Kolowrat y Chefdebien estaban en París esforzándose en pintar con los peores colores a Willermoz y a Charles de Hesse. 1 de noviembre de 1782.

[42] "*A quienes han probado tomar mi defensa se les gritará "crucifícales"*". Willermoz a Charles de Hesse, 1 de noviembre de 1782.

El 27 de noviembre envió a Court de Gebelin una respuesta, realizada para explicar y justificar el papel que había desarrollado en Wilhelmsbad. Los Filaletas no dieron por recibido el envío y dejaron pasar dos meses sin responder. El 28 de enero de 1783, no esperando más, Willermoz expidió una nota, esta vez a Tassing de Lestang[43]. Se dirigía más al amigo que al Filaleta, solicitando de alguna forma si habían sido acogidas sus justificaciones. Amenazaba con enviar a cada miembro de la logia parisina un ejemplar de su defensa, ya que tenía seguridad en la fuerza de sus argumentos y no estaba de acuerdo en que se le condenase sin leerle. Pero al mes siguiente, su ardor combativo parecía apagarse. Declaró renunciar a toda reparación y únicamente deseaba no tratar nada más con los Filaletas[44]. Su carta de renuncia y de desdén le trajo por parte de Savalette una respuesta insolente, fechada el 4 de marzo[45] donde se especificaba que no deseaba otra cosa de Willermoz sino su dimisión. Se burlaba también de sus pretensiones de querer "*dominar a los demás en Europa*". Willermoz, abandonando a su vez esa agria polémica, se contentó en hacer llegar la justificación a sus amigos de confianza que -tales como Saltzmann y Tieman- podían tomar partido por él y defender su reputación con todo conocimiento de causa.

No obstante, Savalette no se desarmó. Trató de circunvenir al duque de Havre de Croy, proponiendo unir en París "*La Beneficencia*" con "*Los Amigos Reunidos*"; pero el Gran Maestro Provincial de Auvernia vio perfectamente los inconvenientes de tal alianza[46]. En junio de 1783, Millanois, de paso por la capital, fue objeto de manifestaciones de amistad, confiándole determinadas habladurías mediante las que Savalette pretendía denigrar el Convento de Wilhelmsbad y la influencia de los príncipes alemanes; sin embargo, proponía, con inconsciencia, contribuir al desarrollo de la Estricta Observancia en París, con el fin de confiarle a él su dirección[47]. Tal incoherencia de conducta en un hombre que, por otro lado, no escondía nunca una vida bastante relajada, y que ostentaba con mucho gusto sus aventuras, le permitió a Willermoz consolarse con bastante facilidad de su ruptura.

Chefdebien, por su cuenta, había aprovechado su paso por Lyon para tratar al Canciller *ab Eremo* con la más grande insolencia, con el pretexto de librarse de su responsabilidad de las decisiones tomadas entre "*Los Amigos Reunidos*" de París. Willermoz estimó oportuno recoger severamente este enfoque fuera de lugar[48], lo que le costó una carta "*repleta de ironía, de sarcasmos y de injurias*", a la cual él opuso el 12 de junio veinticuatro páginas de explicaciones circunstanciales[49]. Sus excusas y demostraciones tienden a exponer que no había perseguido en Wilhelmsbad ningún deseo premeditado, y sobre todo, que nunca fue su sistema particular el que había adoptado el Convento, sino más bien la verdad encontrada en

[43] Lyon ms. 5425 p. 54.
[44] Lyon ms. 5425 p. 55, 23 de febrero de 1783.
[45] Bord. Ob.cit. pp. 351 y 352.
[46] Bord ob. cit. p. 352. El 10 de junio de 1.786, Havre de Croy escribió a Willermoz que la unión de dichos Regímenes en París sería la ruina de "*La Beneficencia*" aplastada por la numerosidad de los miembros filaletas.
[47] Bord, ob cit. pp. 352-353. Millanois dio cuenta a su Maestro de esas diversas proposiciones y confidencias, así como de la visita que hizo en Auteuil a una bella amiga de Savalette.
[48] Lyon ms. 5425 p. 55. Willermoz a Chefdebien, 23 de febrero de 1783.
[49] Lyon ms. 5425 p. 55 bis. Willermoz a Chefdebien, 12 de junio de 1783.

los más antiguos rituales. Con la misma explicación, también se esforzaba en limpiarse del reproche de haber querido guardar las logias de París bajo su dependencia. No se sabe si Chefdebien continuó con la polémica. No tenía personalmente ninguna buena fe, y ya meditaba el fundar en Narbona un Régimen masónico por su cuenta con la ayuda de préstamos de las doctrinas de Willermoz y de las leyendas de la Orden Rectificada[50]. No deseó mantener relaciones con el entorno bien informado de los Grandes Profesos de Lyon.

Sea como fuere, los Filaletas guardaron durante mucho tiempo su prevención contra J.B. Willermoz. Savalette proyectaba eclipsar el prestigio de la Orden Rectificada y del Convento de Wilhelmsbad. Se picó en el juego, y trató de reunir así mismo un Convento general de todos los masones místicos que consagraría el triunfo de los Filaletas, la prueba de su ciencia, de su eclectismo y de su amor por la verdad. Durante el año de 1784 fueron enviadas convocaciones[51] a todos tipo de personajes, de sectas y de nacionalidades diversas, hermetistas, ocultistas, místicos o charlatanes; únicamente fue excluido Jean-Babtiste Willermoz.

En un círculo que tocaba más aún al Canciller de la Provincia de Auvernia, otros adversarios llevaban contra él virulentas campañas. Es lo que se desprende de una carta escrita por Saint-Martin el 10 de febrero de 1.783[52]. Parece que ciertas personas habían imaginado admitir entre ellos a algunos de los enemigos de Willermoz con el fin de poder resistir su influencia mucho mejor y combatir sus proyectos. ¿Dónde se realizaban esas recepciones escandalosas? ¿En "*La Beneficencia*" de París? ¿En un Templo Cohen? ¿O en esa pequeña escuela que Saint-Martin se había propuesto crear? Lo ignoramos. Sin embargo, como Saint-Martin se encontraba mezclado en esas recepciones, y él mismo se creía obligado a presidirlas, se trata sin duda de una reunión de discípulos de Pasqually[53]. Los Cohen, ciertamente, tenían buenas razones para soportar difícilmente las libertades que el Maestro Willermoz adoptaba con su doctrina. El proselitismo a favor de opiniones particulares al sistema de Gottport y a los pietistas alemanes podía desagradarles.

Esto es mera hipótesis. Lo que es cierto, es que Willermoz llamó a Saint-Martin en su ayuda, sumándole a tener que defender su persona y su obra, a lo que el Filósofo Desconocido rehusó. Después de muchas explicaciones circunstanciales, rehusó el papel de defensor que su amigo le solicitaba cumplir. La insistencia puesta en hacerle tomar partido tuvo como único resultado romper la consigna de silencio que guardaba rigurosamente después de tantos años en ese pacto de benevolencia, que no se observaba más que en consideración a los buenos

[50] B. Fabre. Franciscus, eques *a Capite Galeato*, ob. cit. pp. 12-72. El éxito del Rito Primitivo fue muy restringido, pero las pretensiones que llevó su fundador tras la Revolución, en el momento de la reorganización del Gran Oriente, son sintomáticas de la mala fe del personaje.

[51] En septiembre de 1784, Saint-Martin recibió la convocatoria, pero no se propuso mezclarse en empresas de un hombre como Savalette, al que consideraba como "*el tormento de la verdad*", Papus, ob. cit. p. 179

[52] Papus, Saint-Martin, pp. 161-166.

[53] Para aclarar este pequeño detalle habría que eliminar con toda seguridad a "*La Beneficencia*" de París; ahora bien, no sabemos en qué fecha Saint-Martin fue agregado a la Orden reformada. ¿Estaba ya inscrito en 1783? Sin embargo, como nunca jugó en esa logia un papel importante, nos parece difícil que haya podido creerse con derecho a presidir dichas reuniones.

servicios prestados por el otro, siempre por amor a su propia tranquilidad, y por el recuerdo de su común aprendizaje místico.

Claude de Saint-Martin juzgó severamente las variaciones de su amigo. Como en 1775, se creyó entonces obligado a expresar claramente las razones de su desaprobación. Aunque se haya diferenciado del resto, bastante desdeñosamente, de querer conocer gran cosa de esas empresas, sabía lo suficiente como para reprobarlas completamente. Sus reproches se dirigían tanto a sus más secretas reformas como a los enfoques más aparentes. Abarcaban toda la "*causa*" de Willermoz, y esa causa le parecía muy mala. Le parecía "*viciada*", encumbrada de preocupaciones materiales, empañada de orgullo, dirigida al efecto de una hinchazón de una ambición irracional, y por todo ello consagrada a un fracaso cierto. A pesar de la cortesía de las fórmulas, la condena es sin esperanza de apelación.

> "*Yo estimaba*, escribe, *vuestro deseo de avanzar y descubrir a los sabios, pero hubiera deseado que lo hubieseis hecho con menos aparato y menos estampido; también creía que el enorme fardo que habéis tomado no os aplastaría, quedando finalmente bien lejos de lo que buscáis*"[54].

No olvidando que había sido anteriormente el instructor de Willermoz, le recordaba un sentimiento más justo de su valor intelectual y místico:

> "*habría deseado que antes de levantar el estandarte de Israel, hubieseis durante mucho tiempo entrenado en el manejo de las armas, habría deseado que, lleno de esa fe que tan bien sabéis expresar, la hubierais empleado en vuestro propio avance, y que en lugar de lanzaros en el torbellino de las naciones, os hubieseis lanzado a Dios*"[55].

La seguridad que exhibía el Canciller de Lyon le irritaba, así como su incomprensión crónica; le recomendaba la prudencia y le hacía sentir que, después de los cuarenta, ya era tiempo para que un sabio se defendiera de "*la menor inconsideración*" en su conducta espiritual.

Las objeciones que elevaba eran sobre todo del orden más general. El Filósofo Desconocido trataba de hacer entender a su corresponsal que esa ambición de unificar la ciencia mística, bajo una disciplina común, esa "*esperanza de concentrar el espíritu en los códigos y en las escuelas*"[56], con el fin de poder dirigir sus progresos y supervisar su difusión, corriendo un peligro de fracaso cierto, ya que la naturaleza misma de todo místico es la de ser individual, libre, y casi incomunicable.

[54] Papus, Saint-Martin, p. 163.
[55] Papus, Saint-Martin, p. 164.
[56] *"Yo puedo, decís, profundizar en vuestro objetivo para ver cosas que pudiera creer, aunque viese también cosas evidentemente viciosas; saber la claridad de un lado y del otro, con la esperanza de concentrar el espíritu en los códigos y en las escuelas. Tal fue el defecto de nuestro difunto Maestro, y tal ha sido el de algunos de sus discípulos."* Papus, Saint-Martin, p. 165.

Willermoz soportaba mal la crítica, y tras largo tiempo, la amabilidad un poco distante que utilizaba Saint-Martin, a su vista, le resultaba más desagradable, no queriendo mostrarla. Las lecciones de su amigo le parecieron el indicio de una mala voluntad y de un orgullo obstinado[57]. Su cólera estalló, al punto de hacerle renegar de toda su carrera pasada, toda esa experiencia de sociedades secretas de las que tanto se fiaba. ¿Faltaba acusarle de versatilidad, de conducta inconsiderada, burlarse de no haber merecido la pena reclutar "sabios", puesto que después de diecisiete años no había encontrado un solo "hombre" en sus asuntos? ¿Faltaba el asombrarse de que habiendo al fin descubierto en Alemania a verdaderos elegidos sobre la tierra, manifestando las virtudes divinas, tuvo envidia de seguirlas? ¿Faltaba volver la espalda a todos los medios? El recelo de Saint-Martin, obstinado en desdeñar *a priori* todo lo que ignoraba, era más de lo que se podía soportar. Willermoz, sobrepasado por una obstinación tan hiriente, llamó simplemente a Dios en su socorro. Era pues tiempo de que el mismo Dios viniera finalmente a pagar sus penas y recompensar su buena voluntad; cada día esperaba un signo, un "*cumplimiento*" misterioso que le aportara una aprobación sobrenatural; esperaba que la retribución estuviera próxima, y que entonces Saint-Martin estaría próximo a reconocer cuál de los dos estaba más avanzado en la vía mística, y cuál de los dos era más agradable al Señor[58].

El Filósofo Desconocido encontraba muy desagradable la forma de discutir de su cofrade lyonés. Alusiones vagas, agrios reproches, o grandilocuentes justificaciones, no tenían gran aprecio sobre él. Sutil y pulido, se arreglaba siempre para "*volver a caer sobre sus pies*". Quería no prejuzgar en nada el valor que tenían sus propios méritos a los ojos del Eterno, pero por ello no admitía las novedades que Willermoz introducía tanto en la doctrina de la Reintegración como en la doctrina cristiana.

¿Cuáles eran esas novedades? La cuestión es obscura y abordarla es muy arriesgado, porque no poseemos más que una parte de la correspondencia entre los dos amigos. Nos faltan las cartas de Willermoz, para que podamos comprender y entender las transformaciones que había sufrido su pensamiento por sus experiencias al otro lado del Rhin. No obstante, sabemos que profesaba sobre la naturaleza de Jesucristo dos teorías que hacían temblar a Louis-Claude de Saint-Martin, asustado de las imprudencias en materia de teología que el otro cometía con mucho candor[59]. Comprendemos también que Willermoz haya podido estar inspirado por los métodos extáticos del pietista Haugwitz, o por un desprecio natural hacia los razonamientos

[57] "*La conclusión que dais de mi exposición,* escribe Saint-Martin, *no me entra. Según vos no se prueba otra cosa que el creerme encontrar siempre en la luz, y vos siempre en las tinieblas. Eso ya sería el colmo del orgullo*." Papus Saint-Martin p. 167, 10 de marzo de 1783.

[58] "*Entendería*, escribe Saint-Martin, *en la calma, el cumplimiento de lo que me habéis hecho esperar, mientras que lo que parece, según vuestras cartas, es que me aproxime a vos cada vez más, si gozo con las gracias de Dios en el avance, o si no gozo, daría las gracias en el nombre de aquéllos que haya juzgado a propósito el tratar mejor que a mí, porque serían más dignos*." Papus Saint-Martin, p. 169.

[59] "*La segunda cosa que imploro de vos, poniéndome de rodillas ante vuestros pies, es no enseñar vuestra doctrina más que cuando hayáis recorrido un gran círculo. Te haré todos los sacrificios; hazme este, te lo ruego, y limítate a enseñar la divinidad J.C., su toda-potencia, y alejaros tanto como podáis de la idea de vuestros discípulos de investigar la composición de J.C. que ha sido un obstáculo para muchos*." Papus, Saint-Martin, p. 170.

y la razón, mostrando cierto desdén por "*la puerta de la mente*". Pretendía llevar a sus discípulos hacia la luz por el corazón[60].

Los cambios que preconizaba alcanzaban también puntos importantes de la doctrina secreta. No sé realmente qué innovación había, relacionada con la "*emanación*", que al lyonés le parecía excelente porque daba al menor el complemento de las facultades necesarias para la contemplación. No se percibe bien si se trataba de pura teoría o si Willermoz inauguraba en esta época ceremonias más eficaces que las operaciones de Pasqually, porque no sabemos nada más preciso que lo que se puede sonsacar del pasaje de Saint-Martin, en el que desarrolla sus objeciones en términos obscuros.

> "*Me parece que dejáis subsistir la dificultad enteramente, aunque al menos, os dais el complemento de las facultades necesarias para la contemplación divina, porque una vez que los dejas en la suspensión de la acción espiritual temporal, me basta para dar toda la fuerza a mi objeción e impedirme estar de tu lado. El adjuvamentum no cambia en nada la tesis, porque tomándolo como general o como particular, le habría siempre fallado un concurso para justificar las consecuencias que quiere explicar y esta competencia ya no se encuentra en cuanto se suspende la acción que la iba a producir*"[61].

Para comprender el sentido de este pasaje, habría que saber lo que Saint-Martin denomina como "*acción espiritual temporal*" y "*adjuvamentum*". Esas expresiones ¿son empleadas en un sentido general, o designan ceremonias precisas del culto secreto? En las instrucciones del Templo de los Élus Cohen de Lyon, la expresión "*acción espiritual*" se toma siempre en el sentido más general, y designa el papel debido a los espíritus puros, "*la acción espiritual temporal*" es propiamente su tarea en el mundo terrestre como intermediarios entre Dios y el hombre. La palabra "*adjuvamentum*" queda como una palabra misteriosa. Podría dejar suponer una ceremonia de iniciación, comunicando el espíritu a los neófitos, borrando las consecuencias del pecado original, pero nos encontramos en el dominio de las hipótesis.

Si evocamos el estado del desgraciado menor caído, según el *Tratado de la Reintegración*, incapaz de conocer nada por sí mismo, no habiendo guardado más que la voluntad de sus facultades primeras, comprendemos el que Willermoz haya estado tentado de encontrar por cualquier medio una ayuda, un complemento, que le permitiese acercarse a su Creador sin necesitar intermediarios. Pero ¡era la peor herejía que podía imaginar un discípulo de Pasqually! Toda la enseñanza del Maestro, toda su descripción del mundo, toda la razón de ser de su culto, reposaba justamente sobre esa enfermedad del ser humano degradado. Sea cual fuera la naturaleza y el poder del "*adjuvamentum*" que Willermoz proponía, Saint-Martin, un Cohen ortodoxo, no podía ni aceptarlo ni comprenderlo, ya que excluía "*la acción espiritual*

---

[60] Papus, Saint-Martin, p. 170, 3 de febrero de 1784.
[61] Papus, Saint-Martin pp. 171-172.

temporal", el concurso de los espíritus puros en las relaciones del hombre con la Divinidad[62], es decir, lo esencial de la fe secreta que poseía de Pasqually.

Le perdonaba mucho más cómodamente el haber tomado prestado su secreto a la sociedad de los Élus Cohen para realizar la doctrina y la enseñanza de otro sistema. La definición mística del objetivo de la Masonería le parecía una verdad, de orden tan general, que no entendía el reservarla a una sola Orden. No ponía objeciones sino a la publicidad "*reprensible*" que todas esas controversias daban a sus convicciones más sagradas. Criticaba el empeño que ponía Willermoz en negar la evidencia, no queriendo reconocer que el objeto de su asociación era el mismo que había perseguido Don Martines, y el mismo que exponía en sus libros. Sabía bien que si el fiel de las logias de su amigo, en los grados más elevados, se convertía en "*discípulo inmediato y probado de Jesús-Cristo*", es que no solamente se le enseñaba la moral y la virtud, sino también esa ciencia religiosa, "*gran cadena a la que todo está atado*", que hace tocar al hombre el árbol de la ciencia y le permite disfrutar frutos misteriosos[63].

Saint-Martin siempre pretendía conservar su libertad, con el fin de salvaguardar el recogimiento necesario para su vida interior.

> "*Ved,* escribía el 10 de febrero de 1783, *lo que vos habéis engendrado, cuántas explicaciones, justificaciones, acusaciones, condenas, todo es como el fuego, y yo no voy a derramar una gota de agua para calmarlo, y vos mismo, ¡qué enormidad de escritos! ¡Cuántas solicitudes! Mientras que vos habéis dejado ahí tantos objetos en que la cultura apacible reemplazó a vuestros días de delicias, no exponiéndoos a ningún tipo de tribulaciones*"[64].

No sabía lo cierto que estaba, porque ignoraba, a esa fecha de marzo de 1783, que se preparaban nuevas tribulaciones que iban a obligar a Willermoz a un trabajo de controversia más largo y arduo aún que todas las cartas explicativas que hasta entonces había podido escribir.

Esta vez, el ataque se produjo en la Gran Logia de Nancy, donde el 13 de noviembre de 1782, el Hermano Bayerlé, Prefecto, comenzó la lectura de una cuenta rendida crítica con el Convento de Wilhelmsbad, de la que era el autor. Los loreneses, seducidos por sus argumentos, decidieron hacer imprimir ese trabajo y distribuirlo en todas las Provincias de la Orden Rectificada. El 12 de abril de 1783, una carta circular dirigida a todas las Grandes Logias Escocesas anunciaba la edición del volumen y los motivos de su publicación[65].

[62] Lyon ms. 5476. "*No hay ningún acto temporal corporal, que no sea precedido de una acción espiritual* (pieza 7). *La prevaricación del primer hombre ha hecho subvenir un cambio en la ley de acción (de los espíritus) sujetándoles a una acción, en parte espiritual y en parte temporal. Es por esto que el hombre recibe comunicación del pensamiento bueno del Creador* (pieza 5). *Para el espíritu puro no hay tiempo, puesto que siempre se encuentra en acción, su acción es la verdad espiritual y temporal, puesto que está sujeta a operar en la región del tiempo* (pieza 14)."
[63] Papus, Saint-Martin, pp. 172-173, 3 de febrero de 1784.
[64] Papus, Saint-Martin, p. 165.
[65] *Respuesta a las aserciones*… p. 25, nota 1.

La obra se titulaba: "*De Conventu generali latomorum apud aquas Wilhelminas prope Hanauviam oratio*". Como convenía a una obra que trataba de conformarse a las puras tradiciones del Rito Templario, Bayerlé la había firmado con sus iniciales de su nombre de Orden, y de todos sus títulos capitulares[66]. Había inscrito en la página del título esta sentencia prestada de las "Filípicas" de Cicerón: "*Cojus vis hominis est errare; nullius, nisi insipientis in errore persevferare*". Las viñetas que adornan sus páginas iniciales y finales eran para que se supiera comprender un excelente índice de los pensamientos secretos del autor. Representaban los símbolos alquimistas del Phoenix y del Pelícano, con las divisas "*enutrit suos*" y "*perit ut vivat*", que se aplican a la Piedra Filosofal.

Era, en efecto, en nombre de tales principios, que se guardaba por tanto de precisar que el Hermano *a Fascia* se revelaba contra las conclusiones del Convento de Wilhelmsbad. Sus críticas tenían por objeto impedir que fueran ratificadas por las logias templarias; también tenían como objetivo "*conseguir abrir las bocas, que la prudencia fuerza a mantener cerradas por un tiempo, y determinar a los Hermanos respetables, depositarios de los secretos que no osan confesar, confiándolos a los Hermanos dignos de su estima y de su confianza*"[67]. Así, para los que sabrían ver, la obra de Bayerlé era más una crítica de las operaciones del Convento general que una llamada a los sabios desconocidos, que poseían el secreto de la Gran Obra.

Si hay que creer al autor, su libro habría sido compuesto en unos días, del 22 de octubre al 6 de noviembre de 1782, bajo el efecto de la indignación que le causó la cuenta rendida oficial del Convento[68]. Es probable que Chappes de la Henriére, que volvía de Alemania, contara a su compatriota muchos detalles que interesaban a su causa, desarrollando la mayoría de las quejas a través de su pluma, en un estilo fácil, familiar y a veces espiritual, pero bastante encumbrado de desarrollos grandilocuentes o de citas tomadas de Cicerón.

Era un hermetista convencido de que el secreto de la Piedra Filosofal era el supremo objetivo de la Masonería, y la explicación de la antigua riqueza de los templarios. Bayerlé estaba deseoso de quedarse como miembro en una sociedad que pretendía continuar la tradición de la Orden de Jacques de Molay. Estaba, sin duda, persuadido de que la sabiduría perdida de los desgraciados caballeros no podía encontrarse sino entre los que se decían sus herederos, por lo que consideraba como un grave error la decisión tomada en Wilhelmsbad de abandonar toda pretensión para reconstruir la Orden del Temple, así como la confianza en la leyenda de los Superiores Desconocidos. Éste era el gran reproche, y de ese reproche nacían todas las críticas de detalles, de las que estaba lleno su libro.

Comprendía muy bien a qué provecho había sido escamoteada su gran esperanza, y lo que significaba los términos de "*beneficencia*" y de "*religión primitiva*", que no obstante pretendían definir los objetivos de su sociedad. En 1778 había sido uno de los miembros activos e

[66] R.F.L. a Fasc. Proe + Loth, et vis. Prae. Ausie. - De Conventu generali latomorum aquas Wilhelminas prope Hanauviam oratio.
[67] De Conventu generali, p. 7.
[68] De Conventu generali, p. 4.

interesados en el Convento de Lyon, y ya Willermoz había descartado sus búsquedas sobre la Orden de los Templarios en beneficio de una Masonería primitiva consagrada a la religión y a la beneficencia. Esa vez, engañado por hábiles procederes, había adoptado esa ficción con la esperanza de que poseía un contenido sobre alguna revelación substancial; pero estaba decidido; su firma en el juramento de los Profesos no le había reportado nada útil, ninguna receta práctica, ningún secreto interesante. Quería impedir el éxito de una parecida maquinación que amenazaba a toda la Orden Rectificada.

Su libro acusa a Ferdinand de Brunswick de no haber atendido las promesas de sus sucesivas proclamaciones, de haber organizado la reunión de una manera ilegal, y de haber dirigido los debates con una gran parcialidad. Mostró que había resultado imposible, en el transcurso de la asamblea, estudiar los secretos masónicos de los diversos sistemas para buscar cuál era el verdadero, y que había sido forzado a adoptar, sin poder comprenderlo, el sistema que preconizaba el Gran Maestro General y sus numerosos partidarios.

Bayerlé supone que habría habido un plan preconcebido previamente a las reuniones. Nombra al Canciller *ab Eremo* como el promotor de esa concepción moral y religiosa de la Masonería, que se había impuesto finalmente. Instruido por su experiencia y por sus relaciones tomadas de la Enciclopedia, o traídas de Alemania, desvelaba que el Régimen que se había hecho adoptar a los delegados era un sistema teosófico donde se mezclaba la doctrina de los Caballeros Bienhechores, instaurados en Lyon, y las especulaciones de pietistas alemanes.

El Hermano *a Fascia* no pretendía en modo alguno criticar esas doctrinas. Él solo ponía en evidencia que mientras se pretendía renegar de la leyenda de la filiación templaria, alegando que no podía demostrarse, faltaban documentos antiguos y auténticos por otro lado donde no había pruebas de que la concepción moral y religiosa de la Masonería, según Willermoz y sus amigos, era la verdad que faltaba por admitir, y a la cual todos los masones debían de sumarse. Su lógica no tenía defecto:

> "*Tenéis las actas publicadas en buena y debida forma, autentificadas, que nos prueban que la Masonería se ha conducido por todos los tiempos, por el misterio del antiguo ternario, hacia el desarrollo de las más grandes luces, y se me encarga de deciros que se os creerá. Probadlo por los antiguos pergaminos que la Masonería es un sistema filosófico, y se os creerá*"[69].

A Fascia acusaba al complot de los místicos de haber sabido imponer su sistema particular en medio de "*maquinaciones elementales*". Le declaraba responsable de "*que se haya decidido en ese Convento lo que no había sido propuesto, y que no se había decidido lo que había sido propuesto*"[70]. No entendía que se le tomara por un "*crédulo o por un idiota*" y concluía, aconsejando a todos sus Hermanos no ratificarlo, sin reflejar decisiones tan tendenciosas, apelando con todos sus votos a una reunión general de masones de todos los sistemas, y que

[69] De Conventu generali, p. 189.
[70] De Conventu generali, p. 251.

esta vez se buscaría la verdad, sin ninguna idea preconcebida, pudiéndose borrar las manchas que empañaron la gloria del Convento de Wilhelmsbad.

La crítica severa del Prefecto de Lorena afectaba a Jean-Baptiste Willermoz en dos puntos muy sensibles. Desvelaba despiadadamente su papel y el de sus partidarios, denunciando su gusto por el disimulo, sus intrigas y sus variaciones más o menos hábiles. Atacaba la ficción de una verdad sobre la primitiva Masonería, por más que la comisión de rituales hubiese dicho haber encontrado múltiples informaciones en el estudio profundo y comparado de muy antiguos sistemas. No sabemos muy bien cuál fue la resonancia de un juicio tan severo. Si hay que creer una nota que contiene un ejemplar de la obra que conserva la Biblioteca de Lyon, Ferdinand de Brunswick habría hecho prohibir toda la edición, apoderándose del manuscrito original del autor[71]. Willermoz, en todo caso, no parece haber sido informado de esta oposición oficial. Sabía por el contrario que la obra circulaba por Alemania y en las logias de Italia, donde causó una gran impresión, y donde se solicitaron argumentos al Hermano *ab Eremo* para poder responder a las aserciones del Hermano *a Fascia*[72].

El Canciller de Lyon se encontró por lo tanto obligado a defender la obra del Convento y la pureza de sus propias intenciones. El resultado de sus esfuerzos de justificación fue una larga memoria, impresa en texto apretado, con numerosas notas y citas. Se presentaba, como la obra de *a Fascia*, en la forma de una memoria impresa para la reciente Regencia Escocesa de Lyon. Su título, largo y confuso[73], demuestra bastante que esa "*Respuesta a las aserciones contenidas en la obra de R.L.F. a Fascia*" no se prestaba a ninguna elegancia, y desatendía los vanos adornos de un estilo claro y fácil.

La obra se compone de dos partes: un discurso de Jean-Baptiste Willermoz, pronunciado el 23 de junio de 1783, y un estudio general de Bayerlé refutando cada objeción. Este trabajo fue leído en la Regencia Escocesa de Lyon los días 11, 12 y 14 de diciembre de 1783, para responder en nombre de los lyoneses a la Prefectura de Lorena. Jean-Jacques Millanois era el autor. Pero si el joven abogado del rey había puesto al servicio de su Maestro su habilidad en la retórica y su conocimiento del latín, con el fin de responder con el mismo tinte pedante al ciceroniano Prefecto de Nancy, es probable que Willermoz colaborara estrechamente con él para lo esencial de su obra. Por lo tanto, son los dos responsables de ese *factum* molesto y confuso, a pesar de tantas subdivisiones, remisiones y caracteres tipográficos diferentes. La "*Respuesta a las aserciones del Hermano a Fascia*", es tan completamente aburrida y fastidiosa en su deseo de resultar completa y convincente, que las aserciones de dicho Hermano casi parecen, en comparación, ¡una obra maestra de espíritu y de claridad!

---

[71] Lyon, ms. 5528: "*la policía ha recogido toda la edición, tan pronto como ha sido puesta al día. El manuscrito mismo ha sido recogido de su autor, resultando que no había expedido más de veinte o veinticinco ejemplares*."

[72] Carta de Giraud de Turín, 28 de enero de 1784.

[73] "*Respuesta a las aserciones contenidas en la obra del R.F.L. a Fascia, Prae, Loth et vis. Prae, Ausie, teniendo por título De Conventu Generali Latomorum apud aqua Eilhelminas, o Nueva Cuenta rendida a la II Provincia de Auvernia de las Operaciones del Convento general del año 1782 y recuperación de los hechos presentados en dicha obra, Lyon, 1784*"

No exageramos nada. Hay que decir, en descargo del lyonés, que su posición era difícil, y que le faltaban los recursos de la dialéctica para escribir 110 páginas en folio, con malas o buenas razones, con el fin de demostrar contra toda evidencia que el papel del Canciller *ab Eremo* había sido de los más modestos en el Convento de Wilhelmsbad, y que sus opiniones particulares nunca habían sido las que se había adoptado como doctrina de la Orden Escocesa Rectificada.

Lo que la respuesta contiene de más interesante, aparte de los detalles y las precisiones concernientes al Convento de 1782, es una larga exposición de una teoría relativa al origen de la Masonería[74]; Millanois, refiriéndose a las decisiones que se decían tomadas en Wilhemsbad, creía poder afirmar que la Masonería no podía descender de la Orden de los Templarios, porque aquélla es mucho más antigua que ésta. Distingue una Alta Orden esencial de la que deriva la iniciación masónica propiamente dicha, y declara con probabilidad que las logias fueron fundadas por los israelitas, empleados por Salomón en la construcción del Templo, con el fin de preparar a los candidatos destinados a entrar en esa Santa Orden primitiva. La Masonería era, por tanto, una Orden mixta, esencial en cuanto a su objetivo, y convencional en cuanto a las formas variables que se la habían dado. Esta ficción no era nueva. Ya había sido expuesta en el Convento de las Galias y formaba el objeto de las instrucciones de los Profesos. Pero era nueva el exponerla tan abiertamente a los masones de todos los grados. Sin duda Willermoz se creía en lo sucesivo bastante asegurado de lo bien fundado de sus creencias para hacer una doctrina ostensible, explicando a los debutantes de las logias simbólicas la razón de ser de los círculos más secretos.

El principal defecto de ese libro no está en su estilo, ni en su espíritu de justificación obstinada, sino en el hecho de llegar demasiado tarde. Fue editado en 1784, en una época en que el Convento de Wilhelsmbad únicamente poseía un interés retrospectivo, donde las polémicas que suscitaba no interesaban ya a nadie y no tenían alcance práctico.

Willermoz y los suyos no lo ignoraban. A pesar de su deseo de describir su obra de una manera brillante, la conclusión de la respuesta era pobre y de un pesimismo resignado:

> "*Sin duda no hace falta esperar… que todos los obreros del Templo se ocupen con celo y perseverancia en perfeccionar la obra comenzada; desanimados por las dificultades, asustados por los sacrificios, hay quienes se alejan, puede que de otros, viendo las armas del ridículo vueltas contra nosotros… entonces, lejos de encontrarnos debilitados, viendo despoblarse nuestras Provincias, nos basta con nosotros… podemos encontrarnos solos para conservar lo que ha salido de los obreros hábiles de Wilhelmsbad*"[75].

Esta amargura no provenía solo de las dificultades con las que chocó en Francia la propaganda del Canciller de Lyon. A esa fecha, las noticias de Alemania eran bastante más inquietantes, y no podían dejar ninguna ilusión seria sobre el futuro de las reformas que habían sido instauradas,

[74] Respuesta a las aserciones, pp. 40 a 60.
[75] Respuesta a las aserciones, p. 109.

y sobre el éxito de sus doctrinas espiritualistas de las que se pensaba que podían hacer unir a los masones de buena voluntad.

Desde febrero de 1783, el barón de Plessen estaba empeñado en hacer comprender a Lyon las tristes verdades[76]. Ellas no hacían sino confirmar sus advertencias pasadas.

> "*Mi sinceridad*, escribe, *que os he consagrado, no me permite ocultaros que una gran parte de los Hermanos de Alemania, y en el Norte, no aceptan la unión tan deseada. Los dos príncipes,* a Victoria *y* a Leone Resurgente*, no gozan de la confianza de los Hermanos que no estuvieron en el Convento. Son respetables, tanto en cuanto a su número, como por su carácter y sus conocimientos elevados que poseen entre ellos.*"

Una vez más, puede que la última, el discípulo danés trató de abrir los ojos a su maestro lyonés sobre el verdadero carácter del landgrave de Hesse; le advertía que este último era muy indiscreto y no se molestaba en declarar a Willermoz "*que estaba muy detrás del lado de los conocimientos elevados, como los del Hermano a Ceraso y Haugwitz*", y contaba que era a causa de esa insuficiencia de instrucción secreta que Waechter no había sido autorizado para admitirle en su Orden secreta. Una vez más, denunciaba a Willermoz las supercherías de las que se servían con certeza los príncipes para hacer alarde de su poder sobrenatural.

> "*Estoy seguro que, con vuestra clarividencia ordinaria, no habrá nada que os deslumbre de los anuncios de otros hechos extraordinarios. Me ha llegado entender a menudo, en mis entrevistas con los Hermanos a Victoria y a Leone Resurgente, del ruido que estos Hermanos han realizado sobre sus avances, diciendo que eran con su "ángel tutelar" con el que se comunicaban para señalar su avance, pero no me fío… Cuando se conoce a los príncipes de cerca, como yo he tenido ocasión, las dudas sobre su éxito no se me quitan del todo.*"

Más abiertamente, como nunca lo había hecho, el barón de Pleissen censuraba a Willermoz por haber puesto los destinos de su Orden en semejantes manos.

Willermoz, a pesar de dichas advertencias, continuó con Charles de Hesse y Ferdinand de Brunswick sus relaciones amigables; persistió en considerarles como sus colaboradores, y que estaban asociados a los trabajos del círculo de Lyon.

Un documento preciso vino a corroborar los pronósticos del danés. Lyon recibió, como Directorio de la Orden Rectificada, una circular escrita el 18 y el 21 de marzo de 1783 por los Hermanos de las logias de Wetzlar y de Francfort-sur-le-Main[77] en la que se proponía una nueva alianza sobre bases bastante diferentes de las que se habían establecido en Wilhelmsbad. La nueva potencia masónica se proponía portar el nombre de Masonería Ecléctica. Su divisa era "*Libertad, Igualdad, Independencia*". Todo un programa de reacción contra la dirección

[76] Lyon ms. 5425, p. 22.
[77] *Respuesta a las aserciones*…, pp. 100 a 107.

de Ferdinand de Brunswick. Se ha estudiado quiénes eran los promotores de este movimiento, encontrándose la colaboración íntima de von Dittfurth y el barón de Knigge[78]. La Alianza Ecléctica establecía una confederación de logias unidas mediante lazos puramente superficiales, puesto que cada una conservaba sus doctrinas, sus altos grados particulares y sus propias correspondencias.

Tal liberalismo le pareció de los más culpables a Willermoz, y tan peligroso que juzgó útil, al final de la respuesta escrita a Bayerlé, demostrar que el eclecticismo solo podría conducir al escepticismo, y que la independencia se convertiría enseguida en la anarquía y la confusión, en la "*destrucción total y actual de la Sociedad Masónica*". Colocaba al franc-masón en la situación de hacer una elección, y de elegir la verdad, es decir, "*el sistema satisfactorio*" adoptado en Wilhelmsbad. Pero la influencia de Willermoz sobre las logias de Alemania, a las que se dirigía, fue siempre inoperante. Sus doctrinas no encontraron nunca una audiencia seria bajo la forma simple que se esforzaba en proporcionarla.

Al contrario, las decepciones que había causado el Convento de Wilhelmsbad provocaron un disgusto tan general que el círculo de los masones protestantes de Alemania se aisló de los miembros franceses de la Orden. Los polemistas anti-franceses y anti-católicos confundían a Saint-Martin, Willermoz, Bayerlé, Chappes de Henriére, el marqués de Chefdebien e incluso al mismo Savalette de Lange en la misma desaprobación, acusándoles en desorden de ser los emisarios del papismo y de la Compañía de Jesús[79]. Dejados libres de aceptar o no las reformas del Convento general, los franc-masones rectificados de Alemania, en su gran mayoría, optaron por la conservación de los usos que había instituido Charles de Hund. Las logias de Dresde, de Praga y de la misma Brunswick proscribieron las innovaciones tomadas prestadas de las provincias francesas; no obstante, en Prusia, el sistema de Zinnedorf continuaba sus progresos, a pesar del ruido que corría en las logias de Italia de que el Pretendiente Charles-Edouard había vendido su patente de Superior Desconocido al duque de Sudermania[80]. Los Capítulos de la Rosa-Cruz recogieron a los hermetistas decepcionados de los principios de sus superiores que tenían mucho de religioso y de inmaterial. En esas condiciones, las decisiones tomadas en el Convento de Wilhelmsbad no tuvieron ningún alcance práctico; las reformas proyectadas no tuvieron éxito; el Código de Administración quedó en proyecto; los grados de Escocés, de Novicio y de Caballero Bienhechor, jamás fueron promulgados.

En Francia, en la Provincia de Auvernia, las logias de la Orden rectificada quedaban agrupadas sobre la dirección teórica del duque Havré de Croy. El Gran Maestro poseía en sus archivos todos los códigos, reglas, rituales y matrículas útiles, con la cuenta rendida del Convento de Wilhelmsbad. Parece haber mostrado desde 1781 a 1784 un cierto interés por la sociedad que

[78] R. Le Forestier, "*Los Iluminados de Baviera*", pp. 371 a 388.
[79] El 10 de octubre de 1785, el oficioso barón de Plessen, siempre predispuesto para mandar a Lyon malas noticias, dirigió la traducción de un artículo manifiestamente inspirado por los maníacos anti-jesuitas del tipo de Dittfutrh o Nicolai. Willermoz escribió a modo de comentario sobre ese documento "*Sed teneamus ridere*", Lyon ms. 5476, p. 35.
[80] Carta del Dr. Giraud del 24 de enero de 1784.

presidía[81]. Mantuvo una correspondencia con el príncipe Ferdinand de Brunswick, así como con todos los Cancilleres que representaban las ruedas de la administración masónica de Auvernia: Willermoz para la Provincia, Braun para el Priorato, Millanois para la Prefectura. Fue respetando todas las formas como se preocupó de los asuntos de la Orden. Hay que pensar que, en definitiva, se guardaban todo tipo de representaciones hacia el Muy Ilustre Gran Maestro por parte del resorte provincial, sin embargo era Willermoz el que decidía todo.

En 1783[82] el Directorio Escocés de Lyon hizo saber que estaba decidido a rechazar una cotización anual de 3 libras, que reclamaba el Gran Oriente de Francia. No se trataba de romper la alianza de 1775, sino de mostrar que ese trato no era "*un acto de sujeción*" que pudiera comportar una cotización obligatoria. Las logias rectificadas no pretendían mezclarse en nada con los asuntos del Gran Oriente, y no querían participar en sus dispensas. Ellas hacían señalar que habían remesado fondos importantes para la obra caritativa de los *Enfants Trouvés*, propuesta en 1780 por Bacon de la Chevalerie, y que no fue culpa de ellas que no siguiese adelante. En 1782, cuando la logia "*El Candor*" de París, "*excitada por motivos patrióticos*", había propuesto una cotización a todos los masones para ofrecer un navío de guerra al rey, los "Hermanos Rectificados" habían inmediatamente aceptado el concurrir a ese "*medio de probar su amor por la patria*". Pero el rey había rehusado el presente. ¿No resultaba mejor consagrar todos los fondos "*para aliviar a la humanidad sufriente*"? No obstante, estaba permitido suscribirse al diario editado por el Gran Oriente, ya que contenía anécdotas morales "*propias para inflamar el corazón de los masones*". Willermoz trataba de desatar a los suyos de las vías de la Masonería ordinaria y escondía mal la frialdad que experimentaba respecto a sus Hermanos del Rito francés.

Faltan los documentos para conocer, en esos años, la actividad de las logias lyonesas. No obstante, es cierto que era en esa ciudad donde subsistía alrededor de Willermoz el centro más celoso de masones espiritualistas. Los miembros de "*La Beneficencia*" residentes en Lyon en 1782 eran 52, y 54 en 1784[83]. Algunos nuevos nombres aparecen, reemplazando en los oficios a los antiguos dignatarios muertos, como el Dr. Boyer de Rouquet, o decididos a apartarse, como los Willermoz, Perisse Duluc, Cordon, Bruyzet y Castellas. El caballero de Monspey, Comendador de Malta, es Maestro de todas las Logias Reunidas del departamento, compartiendo con el caballero Gaspard de Savaron los más grandes honores de la asociación. Prost de Royer ocupa siempre el tercer lugar, como ex Maestro de "*La Beneficencia*". Se puede leer en 1783 y 1784 las promociones de los Hermanos Plagniard, Millanois, de Rachais, Champereux, Sabot de Pizay. Un cierto abate Renaud, cura de Sancey-en-Macônnais, entra en la Orden en 1782, haciendo una carrera brillante. Es el segundo Orador de la logia en 1784. En esos años aún se pueden ver a aristócratas reclutados, como el conde de Jouffroy, el capitán de caballería Hubert de Saint-Didier, Basset de Chauteaubourg, capitán segundo en el regimiento de Brie, y el marqués de Regnault, señor de Bellescize, maestro de campo de dragones, lugar-

[81] Lyon ms. 5479, p. 4. Catálogo de archivos de la sede magistral de la II Provincia llamada de Auvernia.
[82] Lyon, ms. 5458, p. 9.
[83] Lyon ms. 5479, pp. 10, 11 y 12. Cuadro de Hermanos de La Beneficencia.

teniente de los mariscales de Francia, caballero de la Orden de Saint-Louis y comandante del castillo de Pierre-Scize.

"*La Sinceridad*" de Chambery parece en esa época haber dejado enfriar su celo. Sabemos que Joseph de Maistre escribió a su amigo Vignet des Etoles de su desengaño con respecto a los resultados del Convento de Wilhelmsbad; puede ser que tradujera también la opinión de sus cofrades saboyardos.

En Grenoble, la Orden estaba francamente en regresión. "*La Beneficencia*" y "*La Igualdad*" se reclutaban mal y se endeudaban. Era cuestión de reunir en una sola logia a esas dos sociedades, a pesar de las diferencias mundanas de sus miembros. La única actividad seria se concentraba en algunos Grandes Profesos fieles: Virieu, Prunelle de Liére y Giroud[84]. Todavía el Hermano *a Circulis* era a veces más parisino que delfinés. Su papel en la Masonería Rectificada fue siempre muy importante. El Convento de Wilhelmsbad nunca le quitó su celo hacia el Arte Real. A finales del mes de agosto de 1784, Henry de Virieu presidía en Chalon el Capítulo de la Prefectura de Borgoña donde fueron nombrados algunos nuevos dignatarios, como Alexandre de Scorailles, *ab Angelo*, proclamado como Prefecto, y Esmonin de Dampierre, Vice-Prefecto[85].

La historia de "*La Beneficencia*" de París está poco clara. Es cierto que las intrigas de Savalette de Lange y de los Filaletas habían conseguido crear entre los parisinos unidos a la Orden Rectificada, una cierta animosidad contra las directivas del Canciller de Lyon. Este período no cuenta mucho sino por la fundación de una única logia nueva, la de "*La Triple Unión*" de Marsella, que se une a la Orden Rectificada a comienzos de 1785. Esto no es precisamente una prueba de gran prosperidad. Las decepciones y el acostumbrarse comienzan su obra de destrucción. Obstinado en su optimismo, Willermoz, no obstante, hacía construir en los Brotteaux una casa para sus logias, que hasta entonces tenían como domicilio los salones de algunos Hermanos complacientes[86].

En la V Provincia, llamada de Borgoña, el estado de la Orden no era más próspero. Serias dificultades habían surgido a propósito de Wilhelmsbad, y durante mucho tiempo había impedido su ratificación oficial. No todas provenían de Bayerlé, el combativo Prefecto de Lorena, ni de la difusión de su panfleto. La logia "*El Candor*" de Estrasburgo, primer vivero en Francia de la Masonería Templaria, rehusó aceptar las novedades que se le proponían. ¿Estaba muy atada a la leyenda del Temple de Jacques de Molay que la habría seducido en otro tiempo? ¿Formulaba otras quejas? No lo sé. Pero prefirió presentar su dimisión como miembro

[84] Lyon ms. 5473, pp. 23 a 30. Este Hermano Giraud murió el 10 de julio de 1783. Prunelle aconsejó que fuera reemplazado por el Hermano Faure, al menos para el papel de Depositario.
[85] Actas del Capítulo Provincial de Caballeros de la Ciudad Santa de la V Provincia. Agosto-septiembre 1.784 (doc. com. por M. Le Forestier en los archivos de la Gran Logia de Copenhague).
[86] A. Stevert, Nueva historia de Lyon, 1899 T. III p. 426. El plano reproducido por este autor permite situar la logia un poco a la derecha de donde se encuentra hoy la Iglesia del Santo Nombre de Jesús. El terreno fue comprado el 6 de enero de 1782, al precio de 4.000 libras, a los Hospicios de Lyon. Los principales miembros de "*La Beneficencia*" figuran como adquirientes.

de la Provincia. La Prefectura de Saarbruck siguió el ejemplo de "*El Candor*". Una logia de Beaune declaró en la misma época que abandonaba el Rito Escocés Rectificado. La fundación de una nueva logia en Dieuze compensaba mal esas defecciones.

No fue más que a finales del año 1784, desde el 10 de agosto hasta el 9 de septiembre, que el Capítulo de la V Provincia se reunió en Estrasburgo, en una especie de Convento regional, con el fin de tratar de liquidar todas esas cuestiones irritantes y proclamar finalmente su adhesión a la reforma promulgada en 1782[87]. Las subdivisiones de Alsacia, de Lorena, de Austria y de Borgoña tenía cada una un representante en la persona de los Hermanos de Martigny, *a Thuribulo*, de Frederic de Hesse-Darmstadt, *ab Iride*, del marqués de Lezay-Marnezia, *ab Alba Rubraque Cruce*, y de Emonin de Dampierre, *a Cuspide Aureo*. El barón de Durkheim presidió los debates en los que tomaron parte su hermano menor Turkheim, *a Navibus*, el barón de Kinglin, Bayerlé y el príncipe palatino de los Dos Puentes, llamado *ab Aquila Jovis*.

La reunión consagró la reconciliación de los partidarios y detractores de la obra realizada en Wilhelmsbad. Bernard de Turkheim jugó un gran papel conciliador. Fue quien volvió a traer a Bayerlé al seno de la asamblea e hizo aceptar las excusas y las explicaciones que este último presentó sobre el tema de su libro. Excusas, a decir verdad, bastante restringidas y que no se dirigían mucho más que a los Serenísimos Hermanos *a Victoria* y *a Leone Resurgente*. El Hermano *a Fascia* no dirigió ningún arrepentimiento a la dirección del Canciller *ab Eremo*. A menos que se pueda interpretar favorablemente la fórmula de doble filo donde se defendía de haber querido "*hacer daño a personas de las que no he cesado de hacer elogio, con la misma franqueza que he censurado lo que parecía sancionable*".

Fueron leídas dos memorias durante los debates, una por el marqués de Dampierre, y la otra por Turkheim, en las que se mostraba que no había estado solo Bayerlé en las logias templarias del Este de Francia para censurar la obra del Convento general. Los masones protestantes, acostumbrados a examinar libremente su fe y sus prácticas religiosas, dudaban en someterse, en materia de masonería, a una autoridad dogmática. Esa obligación que se les hacía aceptar sobre la existencia de una Orden secreta, y de obedecer al Gran Maestro General, ofendía la idea que se hacían de la igualdad y de la fraternidad masónica. Las novedades instauradas en 1782 les recordaban fastidiosamente los hábitos del papismo. Fue por lo que los dos abogados de la reforma de Wilhelmsbad -o mejor dicho, de la reforma de Willermoz- aseguraron a sus Hermanos que la Orden no corría ningún peligro, abandonando los principios liberales de la Masonería ordinaria. Tanto desde el punto de vista general, como desde el punto de vista particular, los Caballeros Bienhechores no podían más que crecer material y moralmente, abandonándose a la dirección paternal y esclarecida de sus superiores. Parecían además señalar que su sociedad se asemejaba a la de los gobiernos monárquicos, establecidos en sus países respectivos; debían sobre todo meditar sobre la diferencia entre la perfección mundana

[87] Las actas del Capítulo provincial de Caballeros Masones de la Ciudad Santa de la V Provincia fueron conservadas entre los papeles de Charles de Hesse, que conserva la Gran Logia de Copenhague. Nosotros las conocemos por M. Le Forestier.

de la Masonería simbólica y la perfección religiosa de la de la Ciudad Santa, encontrando en sus progresos espirituales los mejores temas de consuelo.

Estos alegatos fueron aparentemente bien acogidos. El Capítulo de Estrasburgo se sumó al partido y a las conclusiones de los fieles de J.B. Willermoz. A lo sumo inscribió algunas reservas acerca del trabajo de recepción de grados que se perseguía en Lyon. Una pequeña comisión, compuesta de un protestante y de un católico, fue encargada de examinar la doctrina contenida en los rituales con el fin de asegurar "*si el símbolo de la Masonería era tan universal como para poder ser admitido por cualquier Caballero, que profesase cualquier religión*." El Canciller de Lyon podía darse por satisfecho del buen trabajo realizado por sus Profesos, para convencer y tranquilizar a sus Hermanos, y hacerles aceptar de buen o mal grado su doctrina masónica.

Por el contrario, las novedades que provenían de Italia eran malas. La oposición de los príncipes italianos contra la Masonería se revelaba. Harto de amenazas y de preocupaciones, el Gran Maestro de la Provincia de Italia, el conde de Bernés, pidió la dimisión. Fue reemplazado en su ilusoria dignidad por el napolitano Diego Naselli.

A finales de 1784, un nuevo peligro vino más directamente aún a amenazar al Canciller *ab Eremo* en su influencia sobre sus discípulos y en la integridad de su doctrina. Ese peligro se presentó bajo la forma del conde Phoenix, viajero de paso, que había llegado al Hotel de la Reina, en el muelle, al borde del Ródano, y que solicitaba el honor de una entrevista importante.

La charlatanería meridional del misterioso viajero, la seguridad que exhibía, hizo rápidamente pensar que ese pseudónimo escondía la personalidad del célebre Cagliostro, cuya reputación de fasto y de extrañeza estaba ya firmemente establecida[88]. Después de tres años, aproximadamente, que había llegado a Francia, y tras haber paseado su carrera por Alemania e Italia, y hasta por Rusia y Polonia, el éxito del personaje era noticia de primera página. Se sabía que el cardenal arzobispo de Estrasburgo, el príncipe de Rohan, le había tomado bajo su protección y le colmaba de sus favores. Phoenix-Cagliostro no trataba de disimular su verdadera personalidad. Había tomado ese pseudónimo y lo había hecho anunciar por las gacetas, para que se hablara un poco más de él, dando a comprender que llegaba a Lyon como un hombre nuevo repleto de intenciones nuevas.

Había huido tras tres años de estancia en Estrasburgo de discípulos muy celosos e impacientes por regeneraciones prometidas, de un protector generoso y crédulo, pero muy impaciente, y al mismo tiempo de detractores de entre los que el más obstinado era uno de sus antiguos domésticos. Le era necesario un nuevo teatro de operaciones para poder continuar con sus hazañas. En un principio había pensado en ir a Nápoles, por el sur de Francia, dirigiéndose hacia Burdeos, donde llegó en noviembre de 1783. Allí ostentó su deseo de embarcarse para Inglaterra; pero se dejó tentar por la acogida de la ciudad girondina, donde se estableció once

[88] No es posible citar todas las obras que ha inspirado el célebre aventurero, recordemos solamente uno de los últimos escritos: C. Protiades, *Las vidas del conde de Cagliostro*, París 1932.

meses, multiplicando consultas, curaciones, revelaciones, y suscitando la curiosidad general, inspirando a los hacedores de estrofas. Encontró un secretario modelo en la persona del lyonés Rey de Morande.

Una enfermedad interrumpió esa fructuosa estancia, dando otro giro a su carrera. Cagliostro pretendió que entonces tuvo una visión que le conminó a enterrar al hombre viejo, y de consagrarse en lo sucesivo a hacer el bien entre sus semejantes, persiguiendo los objetivos más elevados y las ciencias más raras, entre ellas la Masonería y la metafísica. Ese cambio no tuvo nada que pueda sorprender. Cagliostro ya era franc-masón. Durante sus viajes por Europa había podido conocer muchos secretos y leyendas que corrían por las logias. No resultaba extraño que quisiera utilizarlas esforzándose por mantener el aliento en el círculo de sus admiradores. Táctica hábil, para un hombre que buscaba ante todo que se hablara de él. Esto le permitía, de momento, ante sus partidarios y enemigos, mantener grandes dosis de imaginación y de grandes dispensas de puesta en escena, refugiándose en una ocupación más pesada que la de curandero. El papel de fundador de un sistema masónico le tentaba. Podía asegurar una renta regular con la venta de joyas, de grados y de pago de cotizaciones. Pero si comprendemos muy bien que el Gran Copto haya tomado partido por ponerse a la cola, organizando una secta masónica, para su beneficio particular, no se explica de ninguna manera porqué decidió ir a establecer la Logia Madre del Rito Egipcio en los bordes del Ródano y el Saône.

Su intención puede atribuirse a que se trataba de una ciudad rica, que ya poseía un centro masónico floreciente según su secretario Rey de Morande. Pero parece que todos aquéllos que han estudiado la curiosa carrera del aventurero tienen la tendencia, para explicar mejor su elección, a que pudiera pretender aumentar más la reputación que Lyon podía tener en el siglo XVIII como centro de ocultismo y de Franc-masonería. París era, sobre este punto de vista, incomparablemente más importante, y la carrera aventurera de Cagliostro hubiera podido, si ese hubiera sido su deseo, elegir otras ciudades que eran más propicias para las fantasías de fundadores de sistemas secretos y para los prodigios de magos de toda especie. Podría concluirse que el Gran Copto vino a Lyon a la aventura, con el fin de explotar un terreno nuevo -lo que ya era una razón suficiente-, y lo primero que hizo fue ponerse en contacto con Jean-Baptiste Willermoz.

Un artículo de M. Van Rijnberk[89] ha dado a luz un hecho extremadamente característico que se les había escapado a la perspicacia de los biógrafos de Cagliostro y de los aficionados a la historia local. Y es que Willermoz era muy discreto en todo lo que se relacionaba con la vida de sus logias, y que Cagliostro no tuvo evidentemente ninguna razón de peso para jactarse de sus relaciones con el Canciller de la Regencia Escocesa de la Provincia de Auvernia. Esta circunstancia permite comprender este viaje a Lyon, y por qué Cagliostro juzgó que la gran ciudad rodaniana pudiera ser el lugar de elección para establecer su Rito Egipcio.

[89] *Willermoz y Cagliostro*. Extracto de la Revista Metapsíquica, junio de 1.934. El ocultismo y la metapsicología del siglo XVIII en Francia.

A partir de esto se explica todo. Burdeos guardaba a personas que bien pudieran haberle informado, sin contar a Rey de Morande, acerca de la personalidad de Willermoz, lo cual pudiera haberle dado una alta idea. El Directorio de Occitania, tan separado de las otras Provincias de la Orden Rectificada, sabía del papel que el Hermano *ab Eremo* jugaba en la dirección de la Orden en Francia, y no ignoraba la importancia que se le había dado durante el Convento de Wilhelmsbad, ya que justamente se le acusaba de estar amparado por príncipes alemanes para dirigir a su gusto a toda su Orden. ¿Recordaba también Cagliostro algunos ecos de la escuela del mago bordelés Don Martines? Esto es mucho menos seguro. Ya que parece que no sabía nada acerca de la ciencia secreta de aquél a quien deseaba encontrar. Pero poseía suficientes indicaciones para creer que le sería muy útil el ganar para su propia causa a un hombre tan importante por su pasado masónico, su buena reputación y sus altas relaciones. La empresa de asegurar esta ayuda eficaz, por la que podía hacer entrar a su clientela en todas las logias que reconocieran a la obediencia alemana, le aseguró una entrada brillante en la Franc-masonería mística.

Al día siguiente de su instalación en el Hotel de la Reina, envió un mensaje a Jean-Babtiste Willermoz. Desde las primeras palabras de su primer contacto, ya desenmascaró sus artimañas, proponiendo revelar sus secretos a la logia de "*La Beneficencia*", constituyéndola en directriz y guardiana del Rito Egipcio.

Willermoz contó esa entrevista a Charles de Hesse[90]; le dio parte también, de una manera más oficial, al duque Havré de Croy, el 13 de diciembre de 1785[91]. Ciertos detalles han quedado llenos de vida, siendo fuertemente evocadores, a pesar del mediocre talento epistolar del lyonés. El hecho es que si dos augures han podido a la vez conversar, guardándose de reír, lo más seriamente acerca del mundo, fueron sin lugar a dudas Cagliostro y Willermoz. Tuvieron conjuntamente cuatro entrevistas largas y graves, en que la última no duró menos de cinco horas.

Cagliostro, fastuoso, misterioso, importante, hábil al jugar con su mirada fascinadora, buscaba aturdir a su interlocutor a base de palabras, promesas miríficas y propósitos sibilinos. El otro, calmado y educado, extremadamente reservado, se esforzaba por tener el papel de un hombre cuya reputación estaba asentada, y que únicamente poseía vagas nociones acerca de esa alta ciencia de la que se jactaba el viajero.

Phoenix-Cagliostro declaró que estaba cansado de ejercer la medicina, porque ese papel le creaba sobre todo muchos enemigos, y que quería consagrarse en el futuro a instruir a masones bien escogidos. Además, para mostrar el extraordinario valor de esas próximas lecciones, prometió dar pruebas esclarecedoras de su poder.

- "*Non verbis, sed factis et operibus probo.*"

---

[90] Van Rijnberk ob. cit. carta del 6 al 8 de noviembre de 1784. "*Venía con el deseo de establecer el Rito Egipcio en Francia, teniendo por centro a Lyon… había puesto los ojos sobre la logia de "La Beneficencia" de Lyon*".

[91] Lyon ms. 5458, pieza 11.

Ese latín fácil no impresionó en absoluto a su interlocutor, que únicamente le pidió de qué género serían los hechos y las obras que constituirían su prueba.

- "*Qui potest majus, potest minus*", respondió el mago.

Willermoz lo detuvo ante la caída de esos latinismos. Cagliostro no quiso aceptar más que un "*minus*", fenómeno perteneciente a las ciencias materiales, pretendiendo el otro remontar hasta un "*majus*" del mundo espiritual y divino. Precisó que se preocupaba poco de fenómenos físicos, de alquimia o de adivinación, e hizo comprender que no se interesaba en los conocimientos del conde, más que si pertenecían al orden sobrenatural. No obstante, quería estar también presente en la operación que le daría la prueba de su naturaleza, y de no perder de vista al operante durante todo el tiempo que durara su trabajo. Cagliostro prometió todo lo que quiso Willermoz. Desde luego, no había podido ocultar que esas condiciones no le placían mucho, encontrando todo tipo de objeciones.

Y es que el ingenioso italiano, como un simple escamoteador, tenía necesidad de accesorios con el fin de poder mostrar sus prodigios. Utilizaba una joven niña, llamada pupila o *columba*, con un biombo o una cortina. Los asistentes eran relegados más allá de una línea, que no debían rebasar, y había siempre un momento en que el mago desaparecía, para no regresar más que en el momento en que se realizaba el milagro. Era difícil de cambiar, para Willermoz, una técnica con la que había hecho sus pruebas.

A pesar de ese mal comienzo, Cagliostro se esforzó en las siguientes entrevistas en imponerse a ese lyonés tan reservado, cuya adhesión le era tan necesaria. No pudiendo deslumbrar con su potencia sobrenatural, intentó deslumbrar con sus relaciones, exhibiendo cartas del cardenal de Rohan; no faltó el insinuar que podía hacer oro y piedras preciosas, desafiando "*probar que ningún banquero le había pagado con letras de cambio, y que no obstante, vivía honorablemente*"[92]. Se vanaglorió finalmente de una longevidad misteriosa, a imitación del inmortal Saint-Germain; afirmó que era el primogénito de Moisés, y por consiguiente más antiguo que Jesucristo, y que había sido recibido masón bajo la Gran Pirámide de Egipto.

Willermoz escuchaba con frialdad todos esos propósitos, sin estar aparentemente impresionado. Él colocaba las cuestiones precisas, y reclamaba el cumplimiento de las famosas promesas, esas pruebas anunciadas de la alta ciencia del futuro fundador del Rito Egipcio. Las pruebas eran diariamente pospuestas para una próxima ocasión. Durante cuatro días, Cagliostro ensayó en vano sobre Willermoz su poder de seducción. Pero por mucho que la deslumbrara con su cháchara y sus alardes, no consiguió "desvestirle".

[92] Pero Willermoz había recibido de Estrasburgo informaciones que probaban que al menos en Alsacia, cuando Cagliostro se encontraba "*en la miseria*", el cardenal le enviaba de Saverne algún correo cargado de escudos. Había también en todas las ciudades en que el conde desplegaba su fastuosidad personas que sabían lo que costaba ese poder misterioso de vivir honorablemente sin la intermediación de los banqueros, como proclamaba Cagliostro. En Lyon ciertas familias no han olvidado aún las dispensas que hicieron sus antepasados para sostener al ilusionista.

La última conversación trató sobre la naturaleza de Jesús-Cristo.

> "*Él pareció*, escribe Willermoz, *embarazado e indeciso. No obstante, terminó por declarar que Jesús-Cristo no es Dios, que era solamente hijo de Dios, como él mismo, y un filósofo. Le pedí entonces cómo se explicaban tales y tales pasajes del Evangelio que él mismo había nombrado a veces. Pretendió que todos esos versículos eran falsos y añadidos al texto. Me preguntó a su vez cuál era mi creencia al respecto. Le hice mi profesión de fe.*"[93]

El aventurero sintió que la partida estaba perdida. Pero un tipo como él siempre busca ventaja de una derrota. Y esto le permitió volver sobre sus embarazosas promesas. Alegó que dada esta diferencia de creencia, le era imposible darle ninguna prueba de su poder. A lo que el otro replicó que una diferencia de opinión no impedía los hechos. Cagliostro, entonces, persistió en su rechazo. Willermoz le dijo entonces que había faltado a la palabra dada. Cagliostro pretendió que se la había arrancado. Willermoz entonces se enfadó ante una tan mala fe imprudente. Entonces, la cólera del italiano explotó:

- *"¿Es que acaso habéis venido aquí a juzgar al conde de Cagliostro? ¡Sabed que ninguna persona puede juzgar al conde de Cagliostro, que puede decirse conde, duque, príncipe o lo que le plazca!"*

La pregunta no venía a cuento. Willermoz no deja de observar que desde el punto de vista de la ciencia espiritual, el mayor potentado de la tierra es simplemente un hombre. Y le señaló a su interlocutor que tenía más interés que nadie en desmentir a sus enemigos y reunir pruebas de su saber. Pero Cagliostro estaba dispuesto a montar en cólera, lo cual era la única posibilidad para desembarazarse de una situación tan violenta.

Willermoz, entonces, dejó la habitación diciendo que "*había visto ya lo suficiente para saber lo que debía de pensar*". Mientras que el otro le lanzaba el desafío de no dejar la ciudad antes de haber proporcionado, por su poder, tales pruebas, que los que le despreciaban se arrepentirían amargamente de su desconfianza.

Amenaza vana. Willermoz no tuvo nunca que arrepentirse de haber rehusado los secretos del Gran Copto, ni de haber faltado a alguna de sus sesiones mágicas.

No obstante, su éxito en Lyon fue en principio brillante. Los enfermos asistían a los salones del curandero. Algunos masones con fortuna y distinguidos se interesaron en sus concepciones masónicas. Todos pertenecían a la antigua logia "*La Sabiduría*", que dormía tras haber pasado años, desde su fundación, únicamente ocupada en banquetes y en profundas deliberaciones. Cagliostro, a falta de "*La Beneficencia*", fue feliz en adoptarla. Le aportó la esperanza de conocer pronto los secretos misteriosos de la ciencia, de la salud, y de la riqueza; él fue quien transformó su nombre en el de "*La Sabiduría triunfante*" y la insufló la ambición de deslumbrar

[93] Van Rijnberk, ob. cit. Willermoz a Charles de Hesse, 8, 9 de noviembre de 1784.

al universo por su fasto, sus reuniones espectaculares y sus uniformes verdes, destellantes de dorados y de lentejuelas.

Esto no era gratuito, les costaba muy caro a aquellos maestros que tenían el privilegio de ser fundadores de la Madre Logia de la Masonería Egipcia[94]. Se inquietaron muy poco, por el momento, en tanto estaban muy interesados por el interés de todo lo que se preparaba. Ya no fue lo mismo cuando pasó la primera oleada de entusiasmo. Los muros de la nueva logia aún no se habían construido cuando se elevaban ya todo tipo de contestaciones y de quejas[95]. Pero ya poco le importaba a Cagliostro, que había abandonado Lyon hacia otras intrigas.

Abandonando su fundación en un estado de esbozo regresó a París en febrero de 1785. Sus fieles continuaron con la preparación del Templo, que se acabó en el curso del verano. Solo se le esperaba a él para inaugurarlo y acabar la enseñanza de los sectarios del Rito Egipcio. La suerte se decidió de otro modo. El escandaloso asunto del collar, que cambió, así se dice, el destino de la monarquía francesa, vino con seguridad a poner fin al progreso de "*La Sabiduría Triunfante*". Privada de su animador, ésta languideció. El olvido sucedió al triunfo ya rebajado. Solo algunos discípulos, obstinadamente fieles, guardaron su admiración al maestro prestigioso siguiendo las vicisitudes de su destino, que fue cruel[96].

No tenemos mucha idea de lo que fue la actitud de Willermoz y los suyos en tanto que duró en Lyon la moda de la secta rival. Es probable que el Canciller *ab Eremo* estuviera bastante inquieto, aunque estaba bien seguro de su fe y de su derecho[97]. La nueva logia se construía en los Brotteaux "*a cien pasos a la izquierda de la casa del Directorio*"[98], al lado de la casa Bertrand, donde vivía Jean-Baptiste Willermoz; por lo que le era fácil seguir todos los incidentes de la fundación.

Pudo saber que Prost de Royer, muerto en el mes de septiembre precedente, había ido, como fantasma renegado, a aportar el apoyo de su notoriedad pasada al mago de moda. ¿Podría ser que Cagliostro, informado, no solamente por la popularidad, sino por las relaciones masónicas del antiguo teniente de policía, sentía un maligno placer por servirse de un miembro de "*La Beneficencia*" para establecer sólidamente su propia reputación de taumaturgo? El amor propio del Canciller de Lyon debió de sufrir también cuando supo que los Filaletas, que

---

[94] Willermoz escribió al príncipe de Hesse, en noviembre de 1785, que se le había dicho que alguno de los miembros fundadores privilegiados había pagado 600 l.

[95] A. Pericaud. "Estancia de Cagliostro en Lyon". Cagliostro no solamente había sonsacado a sus admiradores sumas de plata para el templo de los Brotteaux, sino regalos de sedas para su mujer. Había vendido una gran suma de secretos sin valor a los hijos de Retaux de Vilette, interventor de los Octrois, parece que a causa de todos los males de los suscriptores éstos aprovecharon la partida del aventurero para rechazar pagar su parte de la cuota.

[96] Ese poder de seducción del Gran Copto ha sobrevivido evidentemente a la tumba. La leyenda de Cagliostro, gran iniciado, benefactor de la humanidad, mártir del obscurantismo, siempre tiene partidarios elocuentes.

[97] "*Nos corta un poco el trabajo porque los convierte en masones a la egipcia*". Willermoz a Charles de Hesse, 8 de noviembre de 1784.

[98] Se sabe que "*La Sabiduría Triunfante*" tenía su sede a la derecha del paseo de los Brotteaux, el paseo Morand de hoy en día. Fue destruida durante la Revolución.

sentían hacia él un desprecio premeditado, habían dirigido todo tipo de invitaciones de Cagliostro a los suyos con el fin de que el Rito Egipcio estuviera representado en su famoso Convento.

Sea como fuere, en el mes de agosto de 1785, Willermoz parecía persuadido de que el Gran Copto era "*un masón de la especie más peligrosa*", un sacerdote de Baal, apropiado para utilizar las debilidades en el camino de la perdición. Pretendió haber cambiado la palabra de paso del grado de Aprendiz, justamente para preservar a sus Hermanos de toda comunicación con los sectarios del falso profeta[99]. Pero poco tiempo después mostraba más indulgencia, y no se sentía directamente amenazado, no estando tan seguro de la perversidad del personaje. Admitía que solamente quería "*hacerse creer*" y no era lo bastante sabio como para ser tan peligroso como podría pensarse[100]. En la carta oficial que escribió al duque Havré de Croy, el 13 de diciembre siguiente[101], da gracias a la Providencia de haber reconocido los peligros, y de acuerdo con su indulgencia sentía lástima por las pobres personas que se habían dejado convencer, "*Sobre todo*, escribía al príncipe Charles de Hesse, *fue el deseo de lo maravilloso y la avidez de oro lo que hicieron dar vueltas a sus cabezas*"[102]. Esta reflexión, viniendo de su pluma, resulta curiosa. Muestra cómo él se conocía mal, ya que vivía, en esta época, en medio de las más extrañas experiencias a las que le conducía, no su avidez de oro, del que siempre estaba guardado, sino justamente el deseo por lo maravilloso, del que sabía tan bien reconocer los peligros.

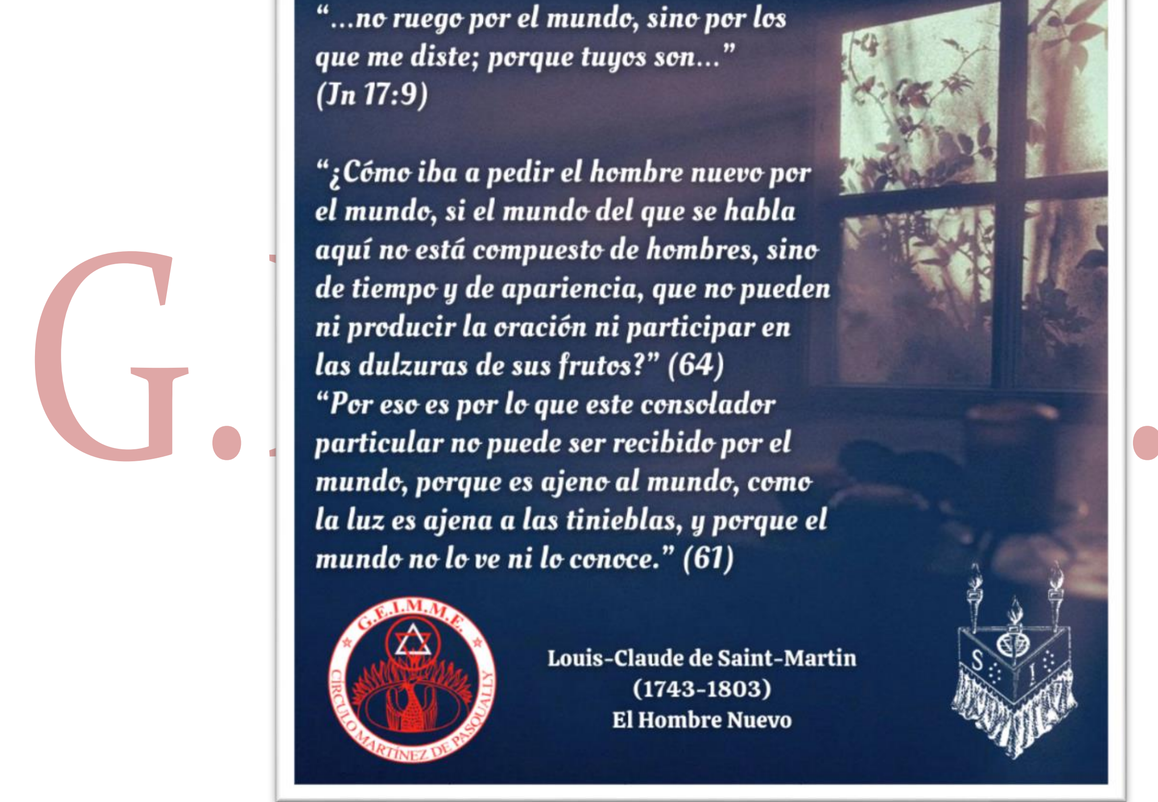
No es excesivo juzgar que no era tanto el buen sentido, y la fe en la divinidad de Cristo, lo que había protegido a Willermoz contra Cagliostro, sino más bien el simple hecho de que este último llegaba demasiado tarde a proponerle sus prodigios, en un momento en el que, gracias a Mesmer y a la práctica del magnetismo animal, había perdido todo deseo personal para hacer nacer a su alrededor maravillosos milagros.



[99] Willermoz a Charles de Hesse, 1 de agosto de 1785, Van Rijnberk, ob. cit.
[100] Willermoz a Charles de Hesse, 6-8 de noviembre de 1785, Van Rijnberk, ob. cit.
[101] Carta al duque de Havre, Lyon ms. 5458, p. 11. 13 de diciembre de 1785.
[102] Willermoz a Charles de Hesse, 6-8 de noviembre de 1785.


+ Sociedad de los Independientes +
Sociedad Espiritual e Iniciática Saint-Martinista
+ Capítulo Saint-Martinista Lux Mundi +
Madrid - España
"Dejad actuar dulcemente sobre vosotros a aquél que os busca...
Dejad, pues, actuar la mano de Dios sobre vosotros..." (HD)
Louis-Claude de Saint-Martin (1743 - 1803)
www.capituloluxmundi.es





G.E.I.M.M.E.

Grupo de Estudios e Investigaciones
Martinistas & Martinezistas de España

www.geimme.es
www.facebook.com/geimme
geimme.blogspot.com.es/
www.youtube.com/c/GEIMME
https://t.me/geimme

geimme.info@gmail.com